# من الاستشراق إلى العولمة



# التمهيد

برعاية سمو الأمير الملكي سلطان بن سلمان بن عبد العزيز الأمين العام للهيئة العليا للسياحة ورئيس مؤسسة التراث ـ الرياض في المملكة العربية السعودية، عقدت جمعية بيروت التراث مؤتمرها الدولي السابع تحت عنوان «من الاستشراق إلى العولمة». فلسمو الأمير الملكي ولمؤسسته الكريمة شكرنا وتقديرنا.

وقد اخترنا هذا الموضوع الهام لما تحظى به الدراسات الاستشراقية من اهتمام الباحثين سواء من النظرة الإيجابية أو السلبية إليها، فليس ثمة شك أن المستشرقين أسهموا بدور كبير في إحياء التراث العربي الإسلامي ونشره، حتى أن جزءاً أساسياً من هذا التراث ما كنا لنتعرف إليه لولا جهود هؤلاء المستشرقين وإذا كانت بعض الاتجاهات في الفكر العربي تأخذ عليهم أو على بعضهم تحيزه للحضارة الأوروبية مشوهاً وجه الحضارة العربية ومقللاً من شأنها فإن ذلك ان صح لا يجعلنا ننفي أهمية الجهد الذي بذله هؤلاء المستشرقون من أجل ثقافتنا وتراثنا، لا سيما في نشرهم تلك المصنفات التي ظلت وقتاً طويلاً يغمرها النسيان حتى جاء من أنقذها ووضعها محققةً ومنقحة بين أيدينا.

وقد ارتأينا تفريع الموضوع العام إلى أربعة محاور، تتصل بالمدارس الاستشراقية هويةً ومنهجاً أو سمات مندرجة تحت هذه العناوين: العلاقات السياسية الاجتماعية والثقافية من خلال الأدب والشعر والعادات والاقتصاد والفنون والعلاقات على المستوى الشعبي ـ والخارجي ـ عبر الأزمنة، دون إغفال مصادرها الفرنسية والبريطانية والألمانية والروسية وغيرها.

# المنظمات المشاركة

مؤسسة التراث ـ **المملكة العربية السعودية**

مجلس شورى الدولة ـ **لبنان**

الجامعة اللبنانية ـ **لبنان**

جامعة القاهرة ـ **القاهرة**

جامعة تشرين ـ **سوريا**

جامعة عنابا ـ **الجزائر**

جامعة اليرموك ـ **الأردن**

نقابة المهندسين ـ **سوريا**

أتيليه الإسكندرية ـ **الإسكندرية**



# محتويات الكتاب



## القسم الأول:

## أعمال المؤتمر ـ حفل الافتتاح



## القسم الثاني:

## جلسات المؤتمر

**الموضوع** **الصفحة**



**الجلسة الثانية**



**اليوم الثاني ٢٠/٩/٢٠٠٤**

**الجلسة الأولى**



**الجلسة الثانية**

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

## القسم الثالث



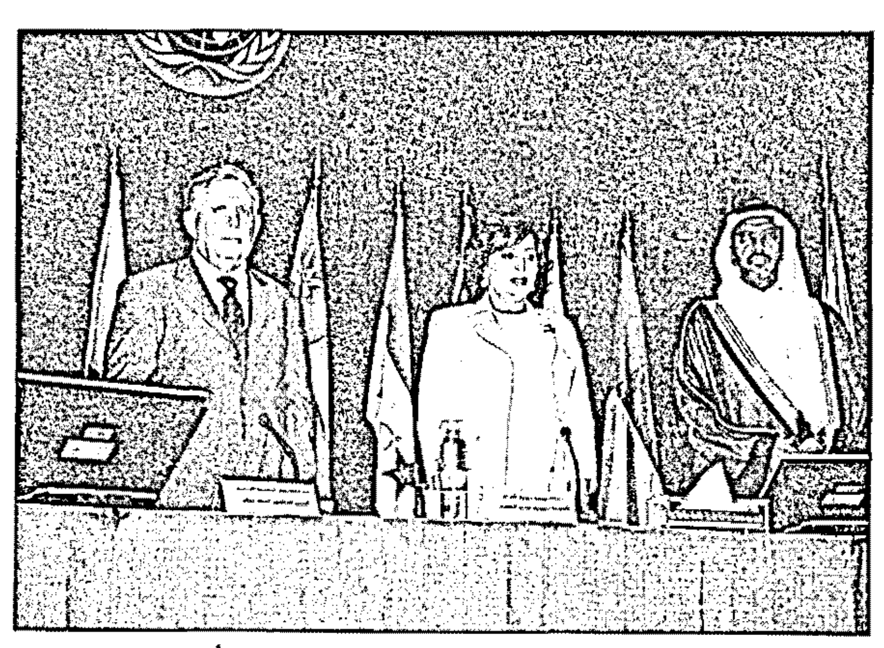
## القسم الرابع

# جلسة الافتتاح

النشيد الوطني

**كلمات:**

- كلمة رئيسة جمعية بيروت التراث - السيدة نسيمة الخطيب.
- كلمة ممثل مؤسسة التراث في المملكة العربية السعودية - الدكتور زاهر عبد الرحمن عثمان.
- كلمة فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية العماد إميل لحود ممثلاً بمعالي وزير الشؤون الاجتماعية الدكتور أسعد دياب.
- تقديم الدكتور محمد أمين فرشوخ.



السيدة نسيمة الخطيب ومعالي وزير الشؤون الاجتماعية الدكتورأسعد دياب.

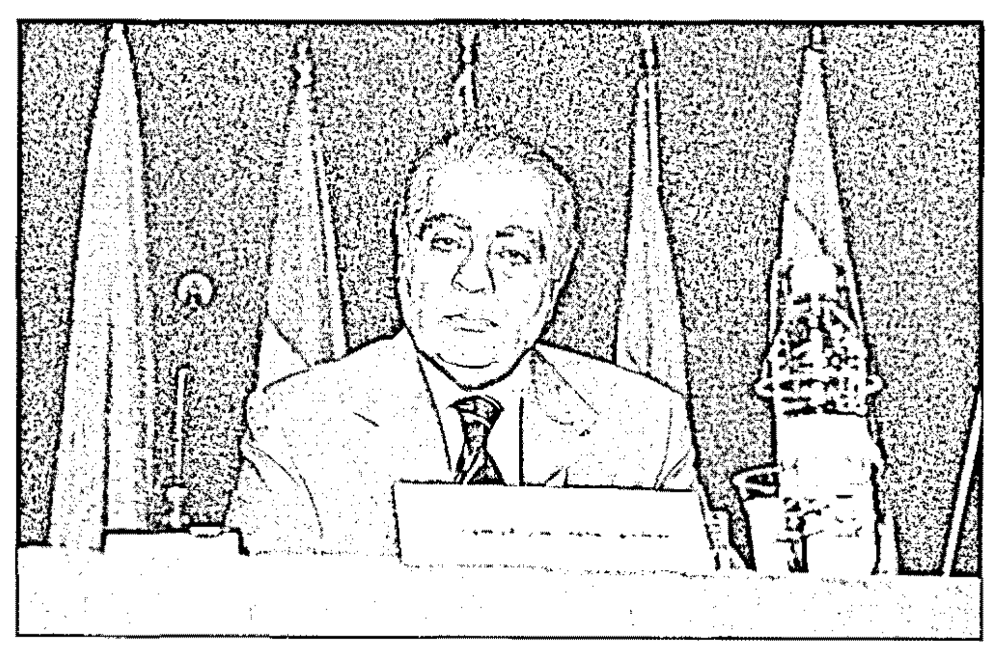


# كلمة د. محمد أمين فرشوخ

من عزّة تاريخ عربي اقتحم مجاهلَ الفكر فعلّمه، وعي اللسان، وجاهلية القلب فهذّبه بالسلام والإيمان والمروءة.

ومن جرح، هو اليوم، تخوّفٌ من إقدام، ورهبةٌ من مشاركة، وتقاعس عن تجديد، وربّما انسحاب،وانسحاق، واستسلام، يكاد يجرّنا إلى انحسار للفكر ومؤسساته، وكأنه مقصودٌ لإفساح المكان لأُحادية المتسلّط، تجتاح، فلا تجد في الساح، مبارزاً ولا مواجهاً، ولا شريكاً... بل سوقاً وبستاناً ومستنبت سواعد وبئر نفط أو ماء.

لقد كنا في الاستشراق، في عالمنا، موضوع الدراسة، لعلماء، منهم من كان يخدم السياسات الغربية، ومنهم من كان يرغب خدمة العلم فقط، ورغم ذلك، أفاد



د. أمين فرشوخ يلقي كلمة الافتتاح.

الجميع منه، وصارت المعرفة عنصراً متبادلاً، إلا أن الحكم على المستشرقين وعلى إنتاجهم، ما زال مدار جدال.

ومع الاستشراق، باعتراف البعض، عرفنا تاريخنا أكثر، وقرأنا تراثنا أفضل، وتدرّبنا على مناهج البحث الحديث والتحقيق... فهل تشوّهت معالمنا، أم اتضّحت... وأشرقت كنوزنا كما ينبغي للحقيقة أن تسطع، وما هي علامات ذلك؟

إذاً هل من الاستشراق إلى العولمة، استمرارٌ لاستعمار متوكئ على بعض ذلك الاستشراق أم هو صيغة جديدة، معها انقطاع للصيغة الأولى، وهل نرى في شراسة فرض النظام الجديد، وإلزام الجميع بواجبات، تطال الشعب والوطن، وتعرّضنا للمساءلة إذا خلفناها، أو لحروب... ما هو مستمد من تلك الصيغة! وماذا أبقى المستشرقون في عيون الغرب عنّا، بل ماذا أفادنا هؤلاء، لتعود، مثل ذلك المارد الذي كنّاه!؟ وهل فعلاً حدث ذلك!

أما زلنا نتساءل عن هويتنا، سؤال الضعيف المهدد، أو نتساءل عن مكاننا في العالم، سؤال العاجز الخائف، أم، ما زلنا نسكت عن اتهام الإسلام بتهديد حضارة الغرب، سكوت الجاهل، أو المشبوه الحائر، أم نحن، مشاركون فعليّون في ركب الحضارة، كنّا وما نزل، مساهمين في العلم، والفكر، والحوار، موضوعيين في الإعتزاز بماضٍ ورؤية! إذاً، العالم لمّا ينتهي بعد، ولن نترقب نهاية التاريخ.

هذا المؤتمر، اجتماع للحوار الفكري الحضاري الجديّ، للاستكشاف، ولمحاولة إضافة ملمح على رؤيتنا لمستقبلنا، بإضاءات متنوعة: سياسية، فكرية، أدبية، فنية... حول إشكاليات منبثقة من هذه التساؤلات، وما زال العلم بخير، والعلماء قدوة، طالما يفكرون بحرية ويكتبون بمنهجية، ويتشاركون، ويعملون بديمقراطية.

ترحب بكم جمعية بيروت التراث، وأصدقاؤها الذين اعتادوا احتفاءها بمثل هذه المحطة العلمية السنوية، متمنية لكم مساحة راقية موفقة من الحوار المنتج.

# كلمة السيدة نسيمة الخطيب
## رئيسة جمعية بيروت التراث

صاحب الرعاية، فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية العماد اميل لحود ممثلاً بمعالي وزير الشؤون الاجتماعية الصديق الكبير الدكتور أسعد دياب، دولة رئيس مجلس النواب ممثلاً بسعادة النائب عدنان عرقجي، دولة رئيس مجلس الوزراء ممثلاً بسعادة النائب القاضي وليد عيدو.

صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن سلمان بن عبد العزيز آل سعود رئيس مؤسسة التراث في المملكة العربية السعودية ممثلاً بسعادة الدكتور زاهر عبد الرحمن عثمان، أصحاب الدولة والمعالي والسعادة والسيادة، السادة ممثلي الهيئات العسكرية والأمنية، الضيوف الكرام

أيها الحفل الكريم:

باسم «جمعية بيروت التراث» ومجلس أمنائها واللجان العاملة في إطارها، يطيب لي أن ارحب بكم جميعاً أجمل ترحيب، شاكرة لكم حسن تعاونكم ومساهماتكم في فعاليات مؤتمرنا الدولي السنوي السابع: «من الاستشراق إلى العولمة» آملة أن نكون على مستوى المسؤولية في تنفيذ الوعد، والوفاء بالعهد على متابعة مسيرتنا الحضارية العلمية في «جمعية بيروت التراث» التي استطاعت بفضل دعمكم المستمر أن ترقى بنشاطاتها إلى مستوى رفيع على الصعيدين الوطني والقومي.. ولله الحمد.

في هذا الزمن العربي المأزوم بأحلامه وآلامه، نستنهض الفكر المبدع كي يشكل حالة وعي معرفي تثير المخبؤ في النوايا، وتشير إلى مواطن الوجع في الكيان والمصير.. وحسبنا هِمّة في هذا المؤتمر أن ننشر ضوءً في مطارح العتمة، وقد اشتدّت على الأمة نوازل لا تبقى ولا تذر، إذا ما بقيت شواغل «الأنا» تحجب الحقيقة، وتشجب «الآخر» كأن بينهما قديم عداء..

ولنا في تاريخ أمتنا المجيد صور تبعث على الرجاء، لكن نقصان الوفاء لها

جدّد الإشكاليات، وعدّد التأويلات، وبدّد التجليات، فادلهمت آفاق رؤانا، وبتنا في شبه ضلال اجتماعياً وسياسياً وثقافياً واقتصادياً حتى استوت عندنا الأنوار والظلم...

ولئن كان الاستشراق، لغة واصطلاحاً، يمثل حالة مؤثّرة في شرقنا العربي، فإنه حركة استكشاف للأرض وللإنسان، أثارت القلق، وبعثت الدهشة، ومزّقت الانبهار، وبتنا حيارى إزاء تصدير مناهج جديدة لحياتنا وتاريخنا ومستقبلنا حملته العولمة إلى وجودنا، بلا استئذان، فاستحال الصدام وشيكاً، صدام الزمن مع ذاته، بين ماضٍ محمّل بمهام التراث وحاضرٍ مثقل بهموم الحداثة...

ويرتسم في البال سؤال: هل كان الاستشراق يحمل مفاتيح العولمة؟ أم أنّ العولمة توكّأت عصاه، وصادرت محتواه، مستأثرةً بأحادية القول والفعل؟ باسم الحرية حيناً، وباسم الديمقراطية حيناً آخر..!

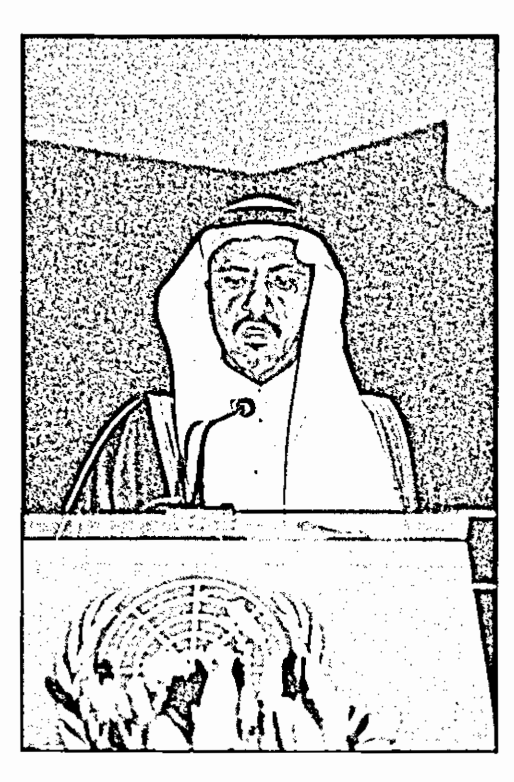
إنها لمعادلات صعبة في ميزان القيم، ولا سيما بعد أن كادت تلازمنا صفة الدونية، لينعم الغرب بصفة الاستعلاء.. فلا غرو، إزاء هذا الحاضر، أن ينبري أهل الفكر والعلم إلى قراءته بموضوعية أكاديمية هادفة، تؤدي إلى تشكيل وعي معرفي يحاصر الزمن، ويعبر الدهشة، ويتأمل تحولات الوجود، فيختزن ما لديه، ويجتذب ما يجديه بغية الدخول في المستقبل عبر حوار نقدي لكل جديد وافد لئلا ندخل عصر الكوابيس وانكسار الروح وفقدان الحس بالزمن...

# كلمة سعادة الدكتور زاهر بن عبد الرحمن عثمان
## المدير العام لمؤسسة التراث

بسم الله الرحمن الرحيم

سعادة ممثل فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية العماد إميل لحود، سعادة السيدة نسيمة الخطيب، رئيسة جمعية بيروت التراث.

السيدات والسادة



د. زاهر عبد الرحمن عثمان يلقي كلمته.

ظل الاستشراق زمناً طويلاً.. وما زال مثار كثيرٍ من التساؤلات والمشاعر، وبغض النظر عن تاريخ بداياته، فإن اتجاهاتنا نحن العرب نحو الدراسات الاستشراقية توزعت بين العداء الخالص لها والانبهار الشديد بنتائجها، بينما لم تتوافر الرؤية الموضوعية إلاّ قليلاً لبعض من فطن إلى أن النظرة العدائية تحجب الرؤى، وتفضي إلى نتائج مسبقة المشاعر، وتُفقد الاستفادة من حكمةٍ هي ضالة المؤمن تمثَّلت في إيجابياتٍ للاستشراق جاءت بقصد أو دون قصد. ولا شك في أن ارتباط الاستشراق مع بدايات الاستعمار قد ساهم أكثر في خلق صورةٍ ومشاعر مضادةٍ له.

لم تكن كثير من الدراسات الاستشراقية حسنة النوايا أو النتائج، واضطرت بعضها إلى نتائج مفيدة بغض النظر عن نواياها. إلا أنه وبالرغم مما أساء به بعض المستشرقين إلى ثقافتنا وتاريخنا فإن ذلك لا يدعونا إلى إنكار ما قاموا به من دور

كبير في نفض الغبار عن جوانب أضاءت المزيد من تراثنا. ولعله من المهم هنا التنبيه إلى أنه ليس من المصلحة أن تسيطر علينا الأفكار والتصورات المسبقة ونحن ندرس التراث الإستشراقي، لأننا سنكون قد وقعنا في الخطأ نفسه الذي وقع فيه كثير من المستشرقين وهم يدرسون تراثنا وحضارتنا بكل مكوناتها، وإنما لا بد من رؤية نقدية موضوعية تستهدي بمناهج العلم الحديثة تلمساً للوصول إلى نتائج يمكن توظيفها لمزيد من فهم نتاج المستشرقين، والوقوف على منطلقاتهم الفكرية على ما بينها من اختلاف.

يتميز هذا المؤتمر بحضورٍ جميل من دول عربية عدَّة، ويتزامن مع ما يشهده عالمنا العربي من أزمات وصراعات، وما يخطو إليه العالم من أفكارٍ نحو توحيد هويته العالمية وهو ما يجعلنا أشد حرصا وتشبثاً بثقافتنا وتراثنا فهما منطلق الثقة والحضور في العالم الجديد. ويسعد مؤسسة التراث في المملكة العربية السعودية، والتي تسعى إلى إعادة صياغة مفهوم التراث، وتأكيد أهميته ليس كبقايا ذكريات، وإنما بوصفه عنصراً متجدداً يستمد جذوره من الماضي، للإسهام في انطلاقة حضارية واثقة إلى مستقبل أكثر إشراقاً، أن تشارك جمعية بيروت التراث في هذا المؤتمر المهم متطلعين إلى تأسيس شراكة دائمة وقوية للتعاون والتنسيق تكون نموذجا لما نتطلع أن تكون عليه العلاقة بين المؤسسات الثقافية في العالم العربي.

أتمنى للجميع التوفيق ولهذا المؤتمر النجاح..

# كلمة فخامة رئيس الجمهورية العماد إميل لحود

## ممثلا بوزير الشؤون الاجتماعية د. أسعد دياب

أيها الحفل الكريم،

شرفني فخامة رئيس الجمهورية العماد إميل لحود بتمثيله في هذا المؤتمر الذي يحمل عنوان «من الاستشراق إلى العولمة» الذي دعت إليه جمعية بيروت التراث ويسرني أن انقل إليكم عميق تحيات فخامته وأحر تمنياته بأن يكون هذا المؤتمر ناجحاً وما رعايته له إلا دليل على العناية والاهتمام بكل القضايا الفكرية التي يحفل بها مجتمعنا وحرصه على أن يبقى لبنان منبراً للحوار الفكري وموئلاً للثقافة العربية ومنطلقاً للحرف فإذا كان لكل أمة تاج فتاج لبنان هو المعرفة وأكرم به من تاج.

أيها السيدات والسادة

في ظل الجدل المحتدم في الشرق والغرب حول الغزو الثقافي والشرق أوسطية والعولمة وعلاقة الأنا بالآخر وفي الوقت الذي يزكي فيه دعاة الاقصاء على الجبهتين نيران التصادم بين الحضارات جاءت هذه الندوة الفكرية لتشكل حلقة ضمن سلسلة مطلوبة لنلتمس طريقنا في عالم متغير. ونلبي دعوة للإصلاح تريده النخبة وتسعى إليه الجماهير وبذلك تطرح الجدلية بين الأصالة والحداثة.

وتطرح مواجهة الزمن المتغير واحدة من أهم الإشكاليات الحضارية التي تواجه صيرورة الوجود الإنساني

فالعالم في ظل العولمة يتغير بصورة أسطورية وحركة الأمم باتجاه المستقبل تشكل منطلق كل تحول نهوضي لأننا نعيش في عصر التغيرات العاصفة.

وفي موقف الإنسان من الزمن تتجدد إحدى معالم هويته فبعض الشعوب تعظم الماضي وبعضها يعطي الحاضر أهمية أكبر.

أما بعضها الآخر فيندفع إلى المستقبل بلا حدود ويرفعه شعاراً لوجوده وحضارته.

وعلى أساس إيقاعات الزمن يجري تصنيف الشعوب والأمم إلى مجتمعات تقليدية أو مجتمعات معاصرة.

فالمجتمعات التقليدية تمجد وتتجمد ضمن حدود ماضيها وتدور في ثناياه وتضاريس وجوده.

والمجتمعات الحديثة هي التي تجد نفسها في اللحظات الآتية التي تقتضي من الإنسان الإبداع نحو آفاق إنسانية أكثر عمقا وأكثر أصالة.

وكل مجتمع يعرف بموقعه المتميز من الزمن كما يرى «لفين توفلر»حيث يزحف الماضي إلى الحاضر ويعيد إنتاج نفسه في المستقبل.

وعلى أساس الموقف من الزمن تصنف أيضاً العقليات إلى عقلية تقليدية جامدة متحجرة تعيش في الماضي ولأجله وتدور في فلك الأسلاف والأجداد والتقاليد القديمة.

وبعض الشعوب ما زالت تخشى المستقبل بما ينطوي عليه هذا البعد الزمني من تغيرات في ظل العولمة وثورة المعلومات والاتصالات.

وفي هذا الفضاء الكوني يمكن القول بأن الموقف من الزمن تحكمه عقلية ثقافية محددة وبالتالي فإن تغيير الموقف يتطلب دفع العقلية السائدة على تبني مواقف جديدة تواكب حركة الزمن بما ينطوي عليه من إرهاصات إبداع وحركة متجددة وتحرر وحداثة نحو قيم إنسانية خلاقة ومبدعة.

ولـذا فـان التحـرر مـن التبعية للآخر لا يمكن ان يتم الا من خلال التحرر من التبعية العمياء للماضي بالتمسك بالجوانب المعطلة للعقل والمنطق في هذا الماضي

فالتشبث والتمسك بالأصالة وبالتراث وبالقيم والأسس التي تشكل السمات البارزة في مشرقنا هو من دعائم وجود مجتمعنا والحفاظ على هويتنا بوجه التيارات

الداخلية ولكن لا يعني ذلك التقوقع والانغلاق و إنما الانفتاح على حضارة العصر بمفهومها العلمي والتكنولوجي والإنساني تدعيما للهوية وتدعيما للقيم التي هي روح كل عولمة عادلة إنسانية، بذلك يتدعم الاستشراق بالعولمة وتتآنسن العولمة بالاستشراق.

أيها السادة

عود على بدء نتمنى باسم فخامة الرئيس النجاح ولمداولاتكم ومناقشاتكم الوصول إلى نتائج وتوصيات تعبد لنا الطريق إلى مستقبل أفضل لحمته التقدم وجوهره عدالة إنسانية مبنية على سلام عادل وشامل هو أساس كل تنمية حقيقية ورفاهية عالمية وعولمة من أجل خير الإنسان وليس على حساب الإنسان

# وقائع المؤتمر

## الأربعاء ٢٠٠٤/٩/٢٩

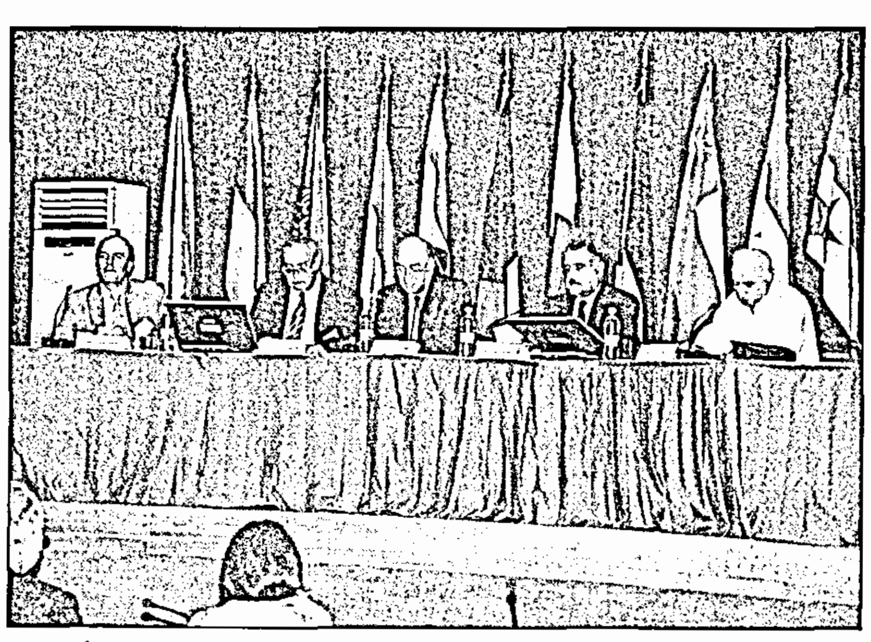
## الجلسة الأولى:

المحور الأول: (أبعاد حضارية ـ سياسية)

- من الاستشراق إلى الإستغتراب — د. حسن حنفي (مصر)
- العولمة وثقافة المستقبل العربي — د. ساسين عساف (لبنان)
- الهوية والعولمة المجتمع العربي كمثال — د. كريم أبو حلاوة (سوريا)
- ملاحظات على «الاستشراق» القديم ـ الجديد — د. رياض قاسم (لبنان)

رئيس الجلسة: د. غالب غانم (لبنان)

رئيس مجلس شورى الدولة



يبدو في الصورة د. رياض قاسم، د. ساسين عساف، د. غالب غانم، د. حسن حنفي ود. كريم أبو حلاوة.

# د. غالب غانم (لبنان)

## رئيس مجلس شورى الدولة

أيها السيدات والسادة،

وراء العنوان العام لهذا المؤتمر (من الاستشراق إلى العولمة) ووراء عنوان محوره الأول (أبعاد حضارية سياسية)... وراءهما أسئلة وذكريات وعبر، وهواجس وأزمنة من الضياع والانصياع، وأحلام لرائين يتبصرون الغد، ويترصدون مطالع النور، ولكن رؤاهم تصطدم بالواقع وتتشتت ما بين ظلماته وحقائقه المرّة.

قصدوا المشرق العربي في القرن التاسع عشر رجالاً، وقصدوه، بل غزوه اليوم، آلاتٍ. أتوا آنذاك ومعهم الكتب والأقلام والخرائط، ويأتون الآن معهم السّلع والخطط الاقتصادية والنظام المعتم الجديد. وفي الحالتين، كانت القرارات تصدر خارج عالمنا لتطبق داخله وكنّا على مرّ هذه الحقب من المتسلقين.

ماذا نقبل اليوم وماذا نرفض؟ ما النافع وما الضّار مما هو معروض أو مرفوض؟ ما طاقاتنا وكيف نستثمرها؟ ما قدراتنا على المواجهة؟ هل ما نشهده هو الحضارة والنهضة والقفز إلى الأمام، أم هو السقوط؟ وهل العولمة، من منظورٍ شرقي عربي، هي استشراق جديد، أم هي أدهى؟.

أظن أن حبراً كثيراً سيهرق دون أن نصل إلى أجوبة شافية على هذه الأسئلة وسواها، في هذا المؤتمر وفي سواه.

وأظن أن المسألة الكبرى التي تتصدر كل طرح، وكل همّ، هي كيف يمكن أن نكون في حالة تواصل وتفاعل وانفتاح دون أن يجرّنا ذلك على اعتقال وطمس وانبطاح. تواصل لا اعتقال، تفاعل لا طمس، انفتاح لا انبطاح...

قد يكون في المصطلح الذي استعملته من صرخات الوجدان أكثر مما فيه من مدلولات العلم. وقد يكون التبرير أنني لست غير مقدم كوكبة من الباحثين العلماء

الذين سيغلبون كفة الموضوعية على أية كفة أخرى. لا ضير إذا حمل التقديم صرخة وجدانية تقول عالياً أن غايتنا هي الحفاظ على هويتنا دون أن نغرق في الانعزال، وتلقي المحصول الحضاري الإنساني، دون أن نهّدد ذاتيتنا بالزوال.

أكتفي بذلك، حتى لا أصادر الوقت المخصص للمنتدبين الكرام، في هذه الشطرة من شطرات اجتماعنا.

ولهم، هم، الجولات الموفقة في البحث، ولنا الثمر اليانع من أقلامهم المحبرّية وعقولهم النيّرة.

# أ. د. حسن حنفي (مصر)

## من الاستشراق إلى الاستغراب

**السيرة الذاتية:**

- دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة السوربون ـ باريس ١٩٦٦.
- رئيس قسم الفلسفة كلية الآداب ـ القاهرة ١٩٩٤-١٩٩٨.
- عمل أستاذاً زائراً في الولايات المتحدة الأميركية ـ المغرب ـ طوكيو ـ بريمن.
- عمل مستشاراً علمياً للبرامج في جامعة الأمم المتحدة في طوكيو.
- له العديد من الدراسات الفلسفية باللغة العربية في المسيحية وفي الإسلام إضافة إلى دراسات باللغة الإنجليزية حول التأويل وأيضا حول الإسلام.

«الاستشراق» هو هذا الميدان من البحث الذي قام به الغرب في العصور الحديثة خاصة في القرنين الأخيرين، عصر الاستعمار، وعصر التحرر من الاستعمار. يكشف عن عقلية الدارس أكثر مما يكشف عن الموضوع المدروس. ليس علماً واحداً بل مجموعة من الدراسات التاريخية واللغوية والاجتماعية والسياسية والثقافية على الشرق سواء في الهند والصين أو في إيران وتركيا أو في إندونيسيا وماليزيا أو في أواسط آسيا أو في الوطن العربي. لذلك تداخل اللفظ مع الدراسات الإسلامية، والدراسات العربية والآن دراسات الشرق الأوسط. وأخيراً تحول اسم مؤتمر المستشرقين إلى مؤتمر العلوم الإنسانية في آسيا وأفريقيا. ثم أصبح اللفظ يطلق على دراسات العالم الإسلامي أكثر من الشرق الأقصى أو مصر القديمة وحضارات ما بين النهرين.

وقد مر الاستشراق بأربعة مراحل متتابعة منذ القرن التاسع عشر حتى الآن. الأولى الاستشراق التقليدي الذي ازدهر في القرن التاسع عشر. وقد غلبت عليه المناهج التي كانت سائدة في ذلك الوقت وفى مقدمتها المنهج التاريخي الذي سادته النزعة التاريخية Historicism. وكان أحد مظاهر الوضعية في العلوم الاجتماعية

بوجه عام. وكان الهدف منه جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة، تاريخا ولغة وثقافة، من أجل التعامل معها والسيطرة عليها. وساد منهج الأثر والتأثر تعبيرا عن المركزية الأوروبية. فكل ما يحدث من علوم في الشعوب خارج المركز الغربي إنما هي بتأثير منه، سواء اليونان القديم أو أوروبا الحديثة. الإبداع حكر على الغرب. وهو وحده القادر على التنظير. في حين أن الشرق أقرب إلى الأخلاق والعمل دون النظر. كما سادت المناهج التحليلية التي اعتز بها الغرب في بداية عصوره الحديثة بعد أن وضع ديكارت التحليل أول قاعدة في منهجه الاستنباطي وتحليل بيكون الأوهام المسيطرة على المعرفة والمانعة لها من تقدم وسائل المعرفة الحسية والتجريبية.

وأخيراً سادت مناهج الإسقاط تعبيرا عن العنصرية الأوروبية. فكل ما يحدث خارج المركز الأوروبي إنما يتم على منوال الغرب وطبقاً لما حدث فيه من قطيعة مع الماضي، والفصل بين الكنيسة والدولة، ونشأة العقلانية الحديثة، والنزعة الإنسانية، وحقوق الإنسان، والعقد الاجتماعي والديموقراطية والتعددية السياسية. ومن ثم صدرت الأحكام على العالم الإسلامي بالسلب نظراً لغياب هذا النموذج الغربي دون التطرق إلى إمكانية تعدد النماذج.

ثم تحول الاستشراق التقليدي إلى مرحلة ثانية، من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، من العلوم التاريخية إلى العلوم الإنسانية وفى مقدمتها الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والسياسية وعلوم الثقافة. وبدأ التحول من دراسة الموضوعات الميتة إلى الواقع المعاش. فبدأت دراسات عن الواقع الحالي في العالم الإسلامي، والنظم السياسية، والحركات الاجتماعية، والتيارات الثقافية. وبدأ التوجه نحو الطرق الصوفية، والفرق والمذاهب المعاصرة. ثم زادِ الاهتمام بالعلوم النقلية: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه نظرا لتأثيرها على سلوك الناس. فمازالت تمثل أطرهم المرجعية ومصادر شرعيتهم. ولم يعد الاهتمام بالعلوم العقلية النقلية كالكلام والأصول والفلسفة والتصوف النظري. استمر الاهتمام بعلوم القرآن استئنافا وتطبيقا لعلم النقد التاريخي للكتب المقدسة، ودراسة «الوحي» بمناهج لغوية وبنيوية جديدة، وإعادة النظر في الحديث رواية ونصا، سندا ومتنا، وبمقارنته بأمثال العرب. وتم التركيز على مناهج التفسير خاصة الحديثة منها منذ تفسير المنار حتى «في ظلال القرآن» لسيد قطب. وتمت دراسة السيرة المعاصرة وبيان استحالة كتابة سيرة

موضوعية للرسول لأنها تعكس مناهج العصر وتحدياته. فالسيرة مرآة كاشفة لروح العصر.

وتمت دراسة الشريعة الحية في تطور النظم السياسية الإسلامية بداية بقانون الأحوال الشخصية حتى نظم الحسبة والحكومة الإسلامية والشورى والبيعة والخراج والزكاة والبنوك الإسلامية والاقتصاد الإسلامي.

وبدأت المرحلة الثالثة منذ ثلاثة عقود بزيادة الاهتمام بالجماعات الإسلامية والحركات السياسية منذ الثورة الإسلامية في إيران حتى المد الإسلامي «الأصولي» من الصين والفليبين شرقاً حتى المغرب غرباً، ومن تركيا وأواسط آسيا شمالاً حتى جنوب أفريقيا جنوباً. بل لقد امتدت هذه الحركات إلى قلب أوروبا وأمريكا. ونافست الصحافة البحث العلمي بعد حوادث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وأصبحت الكتب الإسلامية رائجة تبحث عن أسباب العنف فيما سمي بظاهرة «الإرهاب»، والخلط بينها وبين المقاومة، وعدم القدرة على فهم حالة الغضب في العالم الإسلامي، وإحساسه بالإحباط تجاه ما يحدث في فلسطين والعراق وأفغانستان وكشمير. وغطى الإعلام اليومي على البحث العلمي. ورصدت الملايين من أجل مشاريع للبحث العلمي عن الأمن الأوروبي وتخوف الغرب من هذا العدو الجديد.

وفى المرحلة الرابعة الآن بدأت دراسات ما بعد الحداثة والتفكيك تطغي على بعض الدراسات الإسلامية أسوة بما يتم في الغرب. كما ظهرت مجموعة من شباب المستشرقين أكثر تعاطفا مع الإسلام وتفهما للحركات الإسلامية، يعيشون في العالم الإسلامي ويشاركون الناس في حياتهم، بالإضافة إلى بعض الشيوخ الذين مازالوا يرددون الاستشراق التقليدي القديم بكل مناهجه ودوافعه وتحيزاته.

يعبر الاستشراق عبر تحولاته المختلفة عن تطور مناهج البحث العلمي داخل الغرب ذاته. كما يعبر عن موازين القوى بينه وبين العالم الإسلامي من الاستعمار القديم إلى التحرر من الاستعمار وربما إلى الاستعمار الجديد.

الاستشراق إذن هو هذا الميدان المعرفي الذي نشأ مواكباً لصعود الغرب الحديث من أجل جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة فى ذروة التقدم الأوروبي وانتشاره خارج حدوده الجغرافية. لذلك غلبت عليه النزعة التاريخية، والمنهج التاريخي وعلوم التاريخ واللغة والآثار والأنثروبولوجيا وكما هو

واضح في «دائرة المعارف الإسلامية» وموسوعة «وصف مصر». كما غلبت عليه المناهج التحليلية والأثر والتأثر والإسقاط من الثقافة الغربية على الثقافات الشعوب في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. في الاستشراق كان الوعي الأوروبي هو الدارس والملاحِظ والذات، والوعي اللا أوروبي هو المدروس والملاحَظ والموضوع.

أما الاستغراب فإنه نشأ من أجل استكمال حركة التحرر العربي والإسلامي ولشعوب العالم الثالث على مستوى التحرر الثقافي والحضاري، تكملة للتحرر السياسي والاقتصادي، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعلم كي يصبح موضوعا للعلم. ومن ثم يمكن القضاء على ظاهرة «التغريب» في حياة العرب المعاصرة والانبهار بالغرب كنموذج وحيد وأبدى لتقدم الشرق حتى تتعدد النماذج، وحماية ثقافة الأمة من شقها إلى نصفين، علمانية وسلفية، وتجاوز الفعل ورد الفعل إلى الدراسة العلمية الموضوعية. كما يهدف إلى رد الثقافة الغربية إلى حدودها الطبيعية، وإثبات تاريخيتها، مصادرها ومسارها، بداية وذروة ونهاية، ماضيها وحاضرها ومستقبلها. وقد ينشأ حوار خصب للحضارات يقوم على تعدد المسارات الحضارية والالتقاء بينها دون حضارة مركزية كبرى لديها عقدة عظمة، وحضارات صغرى في الأطراف لديها عقدة نقص. فلا يوجد تلميذ أبدي أو معلم أبدي. ولا يكفي أدب الرحلات بين الشرق والغرب أو الخطاب السياسي الشائع الذي يعبر عن موازين القوى. حينئذٍ يمكن التحول من صدام الحضارات إلى حوار الثقافات من أجل الإثراء المتبادل. وإذا كان الاستشراق يعبر عن ذروة الحضارة الغربية، وهى الآن في نهايتها فإن الاستغراب قد يعبر عن دورة جديدة للحضارة الإسلامية، وهى في بدايتها.

د. ساسين عساف (لبنان)

# العولمة وثقافة المستقبل العربي

السيرة الذاتية:

- أستاذ في الجامعة اللبنانية.
- عميد كلية الآداب سابقاً.
- صاحب مؤلفات في الفكر الأدبي والنقدي والفكر السياسي.
- صاحب مقالات ودراسات في القضايا اللبنانية والعربية.

التقدّم العلمي والتكنولوجي الذي شهده النصف الثاني من القرن العشرين لم تشهده خمسة آلاف سنة سابقة.

تبقى «القنبلة المعلوماتية» التي تنبأ بها آنشتين منذ الخمسينيات أبرز مظاهر هذا التقدّم.

صار للعلم زمن واحد (الزمن الكوني)، ومكان واحد (القرية الكونية). والإنسان الجديد بات يعرف بـ«الإنسان المتّصل». وصارت الأقاليم الجغرافية «أقاليم ثقافية».

ثورة الإعلام والمعلوماتية بلورت ظاهرة العولمة وجعلت البشر يحسّون بالانتماء إلى كوكب واحد.

الكوكب انكمش إلى حدود القرية ـ الزمن تقلّص إلى حدود اللحظة.

تحرّر الإنسان من قيود حجمه وزمانه ومكانه وجنسه ولونه فتعدّدت أبعاده وتمدّدت إلى حدود الصوت والضوء.

مفهوم العولمة، إذاً، مرتبط بثورة الإعلام والمعلوماتية. بفضل هذه الثورة أصبحت العولمة ممارسة يومية ولم تعد مجرّد أفهوم.

بعد انهيار الاتحاد السوفياتي انتقل العالم من حرب الإيديولوجيات إلى «حرب المعلومات».. فالمعلومة باتت المكوّن الإيديولوجي للعولمة في إدارة الصراع الدولي..

الاختراق الإعلامي عبر الفضائيات والإنترنت يجعل الدول عاجزة عن أن تحجب عن شعوبها الاختراق الثقافي الذي هو وسيلة هيمنة على الأفكار والأذواق والأمزجة..

والسؤال بعد كلّ هذا: أين هو مستقبل الثقافة العربية من هذا التحدّي الكوني؟

لقد أسهمت ثورة العلم والتكنولوجيا في أحداث واقع ثقافي دولي أو عالمي جديد يتجاوز المحلّي إلى الكوني، هو عبارة عن «شراكة دولية» في صياغة أفاهيم ثقافة الألفية الثالثة.

هذه الأفاهيم تضع الإنسان العربي في مواجهة الغريب عن ذاته، الدخيل أو الوافد إليه من خارج حدود الخصوصيّة لتجعل منه إنساناً مسروجاً إلى شبكة معارف وقيم ومعتقدات ومسالك وأذواق تدخله في هندسة فكرية ووجدانية كونية فيستشعر بعده الكوني عبر الفضاء المفتوح ويخضع مسائله المبدئية للبحث والمراجعة.. وعليه،

إنّ العولمة، في بعدها الإعلامي و المعلوماتي، تطرح على الثقافة العربية مجموعة تحدّيات، منها:

**١ ـ «المزامنة» أو «المعاصرة»**

تكنولوجيا الإعلام والمعلوماتية الحديثة جعلت الزمن واحداً لجميع الشعوب. هناك «أزمنة» عربية منفصلة عن الزمن الكوني بالمعنى الثقافي/الحضاري وغارقة في ماضوية بليدة تكرّر نفسها وتعيد...

الثقافة العربية، لكي تكون ثقافة للمستقبل العربي، عليها أن تبادر إلى توحيد «الأزمنة العربية» وجعلها زمناً واحداً موصولاً بـ«الزمن الكوني» ومحرّراً من رتابة ماضيه. فالماضي، ما لم يمتلك جدارة وصله بالآتي، يتحوّل قوّة إكراه وتسلّط وإبقاء في التخلّف وفي تقليدية النّسق المستعاد.

## ٢ ـ الديموقراطية

خطاب «الصوت الواحد»، ولو آتياً عبر تعدّد الحناجر، هو خطاب بوليسي تسلّطي قهري وإقصائي واستئصالي يسيء للثقافة العربية ويتنافى مع الخطاب الثقافي الكوني المعاصر، خطاب الديموقراطية التي تقوم على تعدّدية الأصوات والوسائل والمرجعيات والتي تفرض نفسها بقوّة فوق تدابير الأنظمة والحكومات والأحكام القمعية..

ثقافتنا العربية، في مسألة التحدّي الديموقراطي، مدعوّة إلى أن تكون ثقافة صدّ ومواجهة للعولمة السلبية، عولمة الرضوخ لقوى الاستتباع والتهميش والتنازل عن الذات والهوية أمام قوى التسلّط العالمي الجديد والهيمنة.. وهي مدعوّة إلى أن تكون ثقافة اختراق وتفاعل مع العولمة الإيجابية، عولمة العلم والحداثة والمعاصرة والديموقراطية واحترام حقوق الإنسان. وهذا لن يتيسّر لها ما لم تسقط النظرة الواحدية إلى التاريخ والى الذات والى الآخر وتأخذ بالتعدّدية قاعدة لإعادة فهم التاريخ والذات والآخر.

الثقافة العربية مدعوّة للدخول، بالاختراق وبالتفاعل وبالاستجابة، في العولمة الإيجابية لأنّ مبادئها تشكّل حاجة تاريخية لدى الشعوب التي تحكمها أنظمة القهر والتخلّف..

جدلية الضرورة التاريخية قد تفرض أوّلاً التنازل عن المظاهر الشوفينية التي تعتري الذات القومية أوان استشعارها بعدائيّة الآخر واستهدافاته، وقد تفرض ثانياً الاعتراف بتقدّمه العلمي والتكنولوجي والإفادة منه لبناء ثقافة المستقبل العربي.

فالعقل العربي قادر على أحداث نهضته الذاتية المطلوبة بالتفاعل مع الآخر لأنّه متجذّر في عمق ثقافي/حضاري بعيد وأصيل في التنوّع والتعدّدية ولأنّه ليس وليد النفط وشركاته الاستثمارية ولا هو وليد قوانين الطوارئ والأحكام العرفية وفتاوى القتل والتكفير والتحريم والتفريق والأبعاد.. انّه وليد تكوّن تاريخي كانت له يقظات كبرى أحدثت تحوّلات أساسية في تاريخ البشرية جمعاء..

العقل العربي الأصيل هو صانع ثقافة التواصل مع الآخر لا القطع معه.. هذا هو تاريخه و إنجازه..

### ٣ ـ «الخطاب القومي»

الثورة الإعلامية والمعلوماتية هي قوّة استلاب الهويات القومية. لذلك، أن التحدّي المطروح علينا هو استرجاع مصطلح الهويّة إلى معجم ثقافتنا العربية الراهنة وخطابنا الثقافي الراهن حول عناصر مشروع النهوض القومي العربي: الوحدة والتحرير والعدالة والديموقراطية والتنمية والتجدّد الحضاري..

هذه العناصر تشكّل شبكة أمان وحماية لهويّتنا القومية بشرط أن يتمّ ضبطها بمناهج عقلانية ونقدية ليبرالية وعلمية..

العقلانية لإزالة أشكال العصبيات والجهالات كافة..

النقدية لقراءة الهوية القومية في ارثها الحضاري العام بعيداً عن الانتقائية المتّبعة إما لتعظيم الذات و إما لجلدها..

الليبرالية لإطلاق حيويّة التفكير الحرّ في اتّجاه ما كان وما زال عصيّاً على التفكير واستباحة «اللاّمفكّر فيه» أو «المحرّم على التفكير» وإنزال المسلّمات والبداهة واليقينيات المبرمة من مستوى الحقائق المطلقة إلى مستوى الوقائع النسبية التي تحتمل المراجعة والمقاربة التاريخانية و إعادة التأسيس المعرفي..

أمّا العلمية فهي لإنتاج المعرفة والتخلّي عن «اللاّهوت الأسطوري» والأخذ باليقين المعرفي الناتج عن بحوث وأعمال تجريبية واختبارية..

تحديات العولمة المطروحة على الثقافة العربية أوجزتها بالمزامنة أو المعاصرة، بالديموقراطية، وبالخطاب القومي..

هذه التحديات تحدّد ماهيات ثقافة المستقبل العربي. أتوقّف عند خمس من هذه الماهيات:

١- ثقافة الوحدة: فكرة الوحدة العربية هي المنطلق وتحقيقها هو الغاية. وحدة العرب هي ضمانة بقائهم داخل التاريخ..

٢- ثقافة الأصلاء في الحضارة العربية: ثمّة «عملاء حضاريون» يروّجون لنظريّة الاستتباع الحضاري و«استعمار الضرورة» على حساب كلّ ما هو عربي بادّعاء

أنه فاشل منذ التكوين.. هؤلاء يهدّدون مستقبل الثقافة العربية بالقطع مع أصوله الحضارية وربطه بآليات الاستعمار الثقافي..

٣- ثقافة المكنون في داخل الأمّة: عرفنا من ثقافة الأمّة ما أخرجته إلى العلن سلطات الاستبداد الرّسمية.. عرفنا منها المروي والمنقول.. وكثيره مشوّه ومنقوص.. أمّا المكنون في داخل الأمّة من طبائع وقيم ومشاعر وأذواق وأفعال وارادات فمقبوض عليه ومحرّم إطلاقه..

٤- ثقافة الانفتاح على «الآخر»: في الانفتاح الثقافي، من موقع وعي الذات والآخر، تجدّد ومعاصرة وانبناء.. الثقافة المعزولة هي ثقافة متحفية لا ثقافة حياة ومستقبل..

٥- ثقافة وعي الهوية والتأصّل في الأصول: في أصول هويّتنا الحضارية قيم وأخلاق وأعراف ومسالك إنسانية هي العاصم من الانزلاق في ثقافة تتفّه الإنسان وتفرغه من كرامته و إرادته، تبرمجه وتجعله قوّة استهلاك وشهوة..

خارج هذه الماهيات الخمس لثقافة المستقبل العربي في زمن العولمة لا أجد مستقبلاً للثقافة العربية..

ثقافة المستقبل العربي، بعيداً عن تحدّيات العولمة، دونها عقبات ذاتية:

ـ أولاها «الوأد الفكري المنظّم». وهو وأد سياسي أكثر ممّا هو ثقافي أو ديني.. مارسته الأنظمة السياسية ذات العقائديات الواحدية فانتصرت السياسة على الثقافة والدين معاً وأعادت الثقافة العربية إلى الأزمنة السلجوقية والمغولية والمملوكية والعثمانية التي أورثت العرب ايديولوجيا التسلّط في تولّي الأحكام وممارسة السلطة.. الثقافة العربية في عهودها السالفة يوم كانت السلطة السياسية في أيدي العرب أنتجتها عقول مستنيرة.. أمّا اليوم فتبدو مبتورة عن أصولها والروافد.. ومستقبلها يصنع من دون تاريخ..

ها انّ الثقافة العربية تجد نفسها مجدّدا" أمام إشكالية الاستبداد. لقد بات الاستبداد مؤسّسة مكتملة الشروط في تاريخ العرب «الأعجمي» اعتقلت وتعتقل حركات الإصلاح والتجديد وتنكّل بها في المجالين السياسي والديني..

ـ وثاني تلك العقبات يتمثّل في قدرة العقل العربي على القبول بالاختلاف والتناقض والتعدّد.

الواحدية هي علّة العقل في المجتمعات العربية.

كيف لنا أن نجدّد البنيات والتصوّرات والآليات ما لم يكن مبدأ القبول بالاختلاف هو المبدأ الرئيس الذي تتفرّع منه كلّ المبادئ الحاكمة لمسار تطوّرنا التاريخي؟..

من شروط التجديد تفكيك مراكز «الشرطة الثقافية» التي أقامها العقل التسلّطي الاستبدادي على امتداد الوطن العربي كي تراقب وتقصي وتهمّش وتعتقل وتحرّم وتكفّر حماية «للمقدّس والمحرّم».. والثوابت!..

بعد مقدّمة ابن خلدون أظلمت العقول وظلمت.. والمنقذ عقول عربية تبدع وتجتهد وتحوّل إرثها والتراث إلى «معرفة نافعة».. وإلاّ أخذت العولمة مداها في طمس الهويّة..

# د. كريم أبو حلاوة (سوريا)

## الهوية والعولمة المجتمع العربي كمثال

السيرة الذاتية:

- دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي بدرجة امتياز.
- أستاذ علم اجتماع التنمية وعلم اجتماع المعرفة في جامعة تشرين ـ سورية.
- مدير تحرير مجلة (دراسات استراتيجية) الصادرة عن مركز الدراسات والبحوث الاستراتيجية بجامعة دمشق.
- ساهم بمجموعة من الأبحاث في العديد من المجلات العربية مثل: قضايا استراتيجية، عالم الفكر، دراسات استراتيجية، رواق عربي، الوحدة، المعرفة، إضافة إلى بعض المساهمات في الصحافة العربية. له عدة كتب موحدة وعدة كتب بالمشاركة.

يعاود سؤال الهوية الظهور في كل مرة يصبح فيها حاضر الجماعة ووجودها أو مستقبلها مهدداً، فتقوم الذات الجمعية/ الأمة بمحاولة للتأكد من ثبات عوامل وجودها ورسوخ مقومات بقائها في عالم لا ينفك عن التحول والتغير والتشكّل المستمر.

وسؤال الهوية يضمر إجابته المسبقة والجاهزة إذا كان المقصود منه تحديد الانتماء الحضاري وبالتالي اللغوي والإثني لشعب أو أمة، كأن نقول إننا عرب وننتمي إلى فضاء الثقافة العربية ذات الجذور الضاربة في التاريخ المكتوب. لكن إجابة كهذه سرعان ما تبدو قاصرة إذا كان المقصود من السؤال معنى أوسع من المعطى التراثي، بحيث تكون الصيغة الأصح لطرح السؤال هي: كيف نحن اليوم، وبم نتميز عن غيرنا، أو بماذا يتميز الآخرون عنّا، بصيغة أخرى يصبح الأمر مطروحاً على النحو التالي:

## كيف نكون عرباً ومعاصرين في آن معاً؟

في سياق استكشاف إمكانيات الإجابة، من خلال ما يجري في الساحة الثقافية العربية من سجالات ونقاشات ووجهات نظر متباينة ومتنوعة حول موضوع الهوية، سيجد الباحث في الفكر العربي المعاصر أنواعاً متعددة من الانتماء تسمح بالقول بأننا نعاني من أزمة هوية في الوطن العربي يمكن تشخيص أهم ملامحها عبر مجموعتين من المخاطر: تنتمي المجموعة الأولى إلى جملة الولاءات والانتماءات الماقبل قومية مثل الولاءات التقليدية للعائلة أو القبيلة أو المذهب أو الإقليم الجغرافي أو الدويلات القطرية. في حين تتصل المجموعة الثانية بالولاءات المافوق قومية مثل الولاء الديني أو الطبقي أو العولمي، كالانتماء إلى الإسلام أو الإنسانية أو العولمة.

وإذا كان بعض هذه الانتماءات سابقاً على الحداثة ومحايثاً لها مثل الانتماءات الإثنية والدينية والقبلية، فإن بعضها الآخر كان مشروطاً بظهور الحداثة واكتمال شروط انتصارها في السياسة والاقتصاد والثقافة والانتقال إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، حيث تشكلت انتماءات جديدة بمعادلاتها السياسية مثل «الدولة ـ الأمة ـ Nation-State» أو الانتماء إلى إنسانية أوسع على أسس طبقية وأخيراً محاولات العولمة «Globalization» الراهنة في جعل العالم قرية كونية مترابطة وواحدة.

وحيث أننا لا ننظر إلى الهوية بوصفها معطى مسبقاً أو جوهراً غير قابل للتغيير، الأمر الذي يسقط القول بالهوية القائمة على الإثنية أو العنصر النقي كما فعلت النازية، كما ويسقط الشعور الكاذب بالتفوق والأفضلية كما روجت الصهيونية عن نفسها، ويسقط بذات الحين الدعوات التي تحيل الهوية إلى مقولة ميتافيزيقية وناجزه لا تطالها متغيرات التاريخ ومعطيات الجغرافيا، فإن ما نقصده بالهوية في حالة المجتمع العربي هي حالة الانتماء إلى التراث العربي الإسلامي الذي يشكّل ذاكرة الأمة الحية والفاعلة إلى جانب الثقافة العربية المعاصرة التي تكوّن الفضاء الذي يشكّل قاسماً مشتركاً بين كل أولئك الذين يتواصلون في مجال ثقافي ولغوي مشترك.

## أولاً ـ إشكالية الهوية:

بالعودة إلى جذور إشكالية الهوية التي أخذت بالتبلور في صيغتها الحديثة في

أواخر فترة الحكم العثماني، فقد عرفت المجتمعات العربية في تاريخها الحديث والمعاصر، منذ عصر النهضة، صراعاً ضد الهيمنة الإمبريالية في الخارج (العثمانيين ـ الأوروبيين)، وصراعاً ضد الفئات الموالية للغرب داخل المجتمع العربي. في غضون ذلك، ومن حينه، كان قد طرح سؤال الهوية، ولا يزال، بصيغتين متباينتين. إحداهما كانت محور الخطاب العربي النهضوي العقلاني، المتجه إلى المستقبل. أما الأخرى فهي التي راحت تلوذ بالماضي، ظناً منها أنها من هناك تستطيع الدفاع عن الذات. وإذا كانت شروط الفعل النهضوي قد اقتضت العودة إلى الأصول في التاريخ والتراث، من أجل الانطلاق منها وبها إلى المستقبل، على ما تشهد كتابات رفاعة الطهطاوي، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي وصولاً إلى فرح أنطون وشبلي شميل وقاسم أمين وعلي عبد الرازق من النهضويين العرب. وذلك في إطار محاولتهم لمقاربة السؤال المركزي الذي تمحورت حوله معظم جهود النهضويين وهو:

### لماذا تقدمت أوروبا وتخلف العرب والمسلمين؟

غير أن هذه العودة ذاتها قد تحولت بعد إخفاق محاولات النهضة إلى سبات أيديولوجي فكري، بدا معها أصحاب مشروع النهضة في نكوص عن محاولاتهم، أدى إلى انقطاع في السيرورة النهضوية. وراح الفراغ الذي نشأ عن ذلك يُملأ بالمنتجات الثقافية ذات المصدر التكنوقراطي والبيروقراطي، المعبرين عن الطابع الاستهلاكي للدولة القطرية كأحد شروط الاندماج في التبعية للمراكز الإمبريالية المسيطرة.

لا تزال إذاً عملية النهضة الثقافية والحضارية العربية مطروحة على جدول الأعمال التاريخي للأمة العربية. ومن حق النخب الثقافية العربية، بل من واجبها، أن تتخذ من التراث الفكري العربي، الذي أنتج في الماضي، مصدر اعتزاز وإلهام تؤكد معه جدارة الأمة في المساهمة في الحضارة العالمية. إن الهوية العربية ليست جوهراً ثابتاً مغلقاً منجزاً. وهي لذلك تحتاج إلى مواكبة متغيرات العصر، ونقد التراث في ضوء الإنجازات الثقافية والعلمية والفلسفية التي شهدها العالم على غير صعيد، وأن تأخذ وتعطي في سيرورة الحوار الثقافي التكاملي بين الحضارات. وفي عصر العولمة، يزداد الإلحاح على ضرورة الأخذ والعطاء في إطار من الانفتاح على

الحضارات الأخرى وثقافاتها. فالهوية القابلة للحياة هي التي تجعل من مكوناتها الخاصة رافداً كونياً لحضارة شاملة على المستوى العالمي.

«لقد تكونت الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى بالأخذ، أخذت بروح مبدئية وبتصميم، عن ثقافات سابقة في المنطقة وخارجها، وكانت ثقافة أصيلة، كلية، أي كونية، وذات ديمومة. قبلها تكونت الثقافة اليونانية بالتفاعل، أخذت المواد من الشرق الأدنى القديم، وصنعت بهذه المواد شكلاً جديداً، انتقل في وقت لاحق إلى أوروبا وقبلها إلى العرب أيضاً. هذا ما يسمى بالمعجزة اليونانية. هناك معجزة عربية. كان العرب أسياداً ومنتصرين، كان لهم هوية، ولم يكن عندهم عقدة هوية. فقد أخذوا من اليونان ومن الشرق، وشكلوا ثقافة كبيرة جداً. ليس فقط تقنيات إنتاج وطرق حياة، بل فلسفة وعلوم وفنون وآداب»[١].

ثمة فارق كبير بين عقدة الهوية وبين إشكاليتها. ولقد كان دأب منظري الغرب المدافعين عن شبكة الهيمنة والسيطرة جعل مسألة الهوية عند الشعوب عقدة يصعب حلها. وكانت إحدى وظائف الاستشراق الأوروبي هي تكريس عقدة الهوية من خلال تقديم صورة للشرق بعيون وعقول غربية، وإظهار تلك الصورة وكأنها الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تبني عليها النخب المحلية نظرتها لنفسها.

في كتابه: «الاستشراق: المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء» أسهب المفكر العربي إدوارد سعيد في تحليل دور الاستشراق في تأصيل الوعي الزائف في صفوف النخب الأكاديمية اتجاه واقعها الخاص. فأشار إلى حقيقة «إنه ما من باحث عربي وإسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجالات البحثية، والمعاهد والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا، غير أن العكس ليس بصحيح»[٢].

إن عقدة الهوية تنتعش في مجتمع متأخر، تابع ومستباح، توقف تاريخه الخاص وتعطلت فيه آليات الانتظام، وتخثر فيه الوعي، وتخندق خلف شعار الخصوصية على ما يرى المفكر عبد الله العروي. وإن «إنكار الثقافة الغربية لا يستطيع أن يشكل في حد ذاته ثقافة، والرقص المسعور حول الذات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها»[٣].

بيد أن الشرط اللازم، غير الكافي، لتجاوز حالة الالتباس بين عقدة الهوية وبين إشكاليتها، يقوم على تطوير سؤال الهوية من: من نحن؟ إلى: كيف نحن؟

لأن السؤال الأول يحيل على الإجابة من موقع الثبات والتحجر والفصل بين الذات والآخر وجدل علاقتهما، وإشاحة النظر عن الكون والعالم. أما في الإجابة عن كيف نحن؟ نستطيع ولوج إشكالية الهوية، على اعتبار المجال الذي يجري فيه البحث عن إجابة على هذا السؤال، هو الواقع الحي المعاش وإشكالياته المترابطة، التي تحتاج حلاً نظرياً موحداً يتجاوز الثقافة، أو بالأحرى لا يتوقف عندها كشيء جامد ومستقل، ليربط المشكلة «الهوية» بحياة الأفراد والمجتمع. ولعلّ الأهم هنا هو أنه في بحثنا عن الهوية بالانتقال من مَنْ نحن؟ إلى كيف نحن؟ نكون قد أخذنا بنقد الواقع، بما في ذلك بنيته الثقافية ذاتها، مذهباً لإعادة تجديد الثقافة ذاتها التي تعبر عن الهوية بثوابتها ومتغيراتها[٤].

وبما أن «الإشكالية» منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، عدة مشكلات مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل من الناحية النظرية، إلا في إطار عام يشملها جميعاً، فإن مشكلة الديمقراطية ودولة الدستور والقانون، إضافة إلى القهر الناتج عن التأخر، والاستبداد المندمج بالتبعية، والتفكك القومي المستند إلى هشاشة الوحدات الاجتماعية والسياسية، وغيرها من المشكلات، هي حلقات في سلسلة مترابطة، ملامسة أي منها تفضي إلى رؤية الحلقات الأخرى وأخذها بالاعتبار دون مواربة أو فصل قسري.

بهذا المعنى يرى بعض المفكرين في إطار صياغتهم لأبعاد إشكالية الهوية، وتواشجاتها مع الإشكاليات الأخرى، إن «البحث في الأسباب الكامنة خلف أزمة الهوية الثقافية التي يعاني منها الواقع العربي المعاصر، سيقودنا إلى التنقيب في طبقات الوعي الثقافي الدفينة التي ترتوي منها أكثر مشكلات واقعنا الثقافي إلحاحاً، وأشدها استعصاء على العلاج يبدأ من إشكالية التناقض التاريخي الحاد بين المثقف والمؤسسة السائدة سواء أكانت مؤسسة السلطة، أو غيرها من المؤسسات الاجتماعية الراسخة، ومشاكل حرية التعبير وعزلة المثقف والنخب عن جماهير الشعب العريضة، وضعف تأثيرها فيها، وإخفاق الحركة العقلية في تحويل إنجازاتها إلى مؤسسة تبني الأجيال اللاحقة فيها على إنجازات الأجيال السابقة، ولا تحتاج إلى إعادة خوض معاركها من جديد[٥].

في ضوء ذلك تكون الصيغة التقليدية لإشكالية الهوية هي تلك التي تحصرها

في مجال الفكر والثقافة بل في التراث. أما الصيغة الأخرى فهي التي تنقلها إلى ميدان «التاريخ والصيرورة الاجتماعية، تاريخ إنتاج البشر لوجودهم الاجتماعي. فيرتبط لديها مفهوم الهوية بالفاعلية الإنسانية الحية وبفكرة التاريخ والتغيير ومفهوم التقدم»[٦].

ولعل من أهم المسائل التي تتعلق بإشكالية الهوية أيضاً هي مسألة الانتماء، ولا سيما الانتماء القومي، بوصفه الانتماء الأحدث في مسار التطور التاريخي على الصعيد العالمي. فهو يقوم على تجاوز لكل انتماء ما قبل قومي، من دون أن يلغيه أو يحذفه.

فالتجاوز هنا هو عملية ارتقاء يعيد تنظيم العلاقات بين مختلف الانتماءات في دائرة واحدة، هي الانتماء القومي. وتلك الانتماءات ما قبل قومية واقعية وضرورية لأنها تعد القوام المجسد للانتماء القومي العام، ودون ذلك يبقى الانتماء القومي كلاماً مجرداً خالياً من المضمون الحي، فيصبح هوة تسقط فيها العناصر المكونة للأمة. إن مفهوم الهوية في الإشكالية التقليدية بوصفه نقيضاً للتنوع والخصوصية والتعددية ينتج مفهوماً تقليدياً للانتماء ينفي سائر الانتماءات الواقعية. فلا تناقض، على سبيل المثال، في كون الإنسان العربي قومياً وديمقراطياً ووطنياً سورياً أو مصرياً أو خليجياً أو مغربياً أو مؤمناً أو علمانياً.. الخ، إلى جانب إمكانية كونه أيضاً عضو في حزب أو جمعية أو نقابة. إن مفهوم الهوية بهذا المعنى ينطلق من أساس المواطنة وينبثق من الاختلاف والمغايرة، وليس من التماثل الإلغائي. فبه تتسع المجالات للتعبير عن الوجود الحي والمثمر للأمة، ومعه تتوفر أسس المنعة والقوة في المكونات الذاتية للهوية، على اعتبار أن مثل هذا المفهوم يتواشج مع المستوى الأعلى للإنجازات الثقافية والحضارية على المستوى الكوني، ويشكل مانعاً في مواجهة حقيقية وفعلية للاجتياح والغزو الثقافيين.

مثل هذا التصور قد يكون صالحاً للتعامل مع مشكلات الأقليات القومية الموجودة في المجتمع العربي مثل الأكراد والزنوج والبربر. فأول الشروط الأزمة لنزع صفة التعصب عن هذه الأقليات يكمن في امتلاكها إمكانية التعبير عن نفسها بحرية تسمح بتحولها إلى جزء عضوي من حياة الوطن المؤسَس ديموقراطياً، وهو السبيل الأقصر والأقل كلفة للتعامل معها والحؤول دون تحولها إلى عامل سلبي أو

نقطة ضعف في البنية الداخلية لمجتمعاتنا يسهل استغلالها لصالح المستفيدين من ضعف وحدتنا الوطنية في الخارج.

فطالما استقوى علينا الغرب الاستعماري ولا يزال، بإطلاق التهم والأوصاف السلبية على واقعنا العربي، من قبيل أننا ضد الديمقراطية، أو أننا مجتمعات لا تنتج إلا الاستبداد والقمع، وأن حرية التعبير والقبول بالتعددية شأنان لا أمل في تحقيقهما داخل بنيتنا العربية «الشرقية». ويؤسس على هذه التوصيفات حملات تهدف إلى تقويض حركة تقدمنا وتطورنا، حين يستخدم رايات حق يراد بها باطل، كالدعوة إلى حماية حقوق الإنسان في بلادنا، أو إشاعة الديمقراطية، قاصداً من ورائهما عكس ذلك تماماً، بل ومتنكراً لمسؤولية استراتيجياته على امتداد القرنين الماضيين عن إدامة وتأييد حالة التخلف الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، في بلادنا وفي أرجاء البلدان المسماة «العالم الثالث» والتي توصف الآن «بدول الجنوب».

## ثانياً: الأمن الثقافي العربي في عصر العولمة:

تركزت الدراسات التي تعنى بمفهوم الأمن الوطني والقومي، في بداياتها على الأمن العسكري والأمن الغذائي والمائي وغيرها. وجاء الحديث عن الأمن الثقافي متأخراً بعد أن تفاقمت التحديات العالمية والتي تواجه الهوية العربية والعقل العربي في عصر عولمة الثقافة والاتصال والاقتصاد، وانتشار رقعة السوق لتشمل كافة أرجاء المعمورة، محولة إياها إلى قرية كونية لا ينأى أحد عن وسائل إعلامها واتصالاتها ومعلوماتها إن على المستوى الفردي أو الجماعي.

وقد سبق للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن حددت في خطتها الشاملة للثقافة العربية معنى الأمن الثقافي بأنه ليس مجرد تعبير لغوي سلبي، بل مفهوم مشتق من الأمان ومن ضرورة الحفاظ على مقومات الثقافة العربية في أبعادها ومجالاتها ومرجعياتها لتتابع دورها القومي ومسؤولياتها الحضارية في مواجهة مخاطر المشروع الصهيوني من جهة، وعبر مشاركتها الفاعلة في صياغة استجاباتها المعاصرة في زمن العولمة من جهة ثانية[٧] .

وإذا كانت العولمة (Globalization) في جوهرها تعني أن يكون العالم مفتوحاً كمجال حيوي اقتصادي وأمني وثقافي يتقاسمه الأغنياء والقادرون دولاً وأفراداً وفق معايير السوق، فمن الطبيعي أن ينتج عن ذلك تبعات ومخاطر تتعدى المجال

الاقتصادي إلى المجالات السياسية والثقافية المتصلة بالمجال السيادي والهوية وأنماط العيش والقيم.

ولعل أخطر النتائج المترتبة على العولمة وباعتراف معظم الباحثين تلك المتصلة بمخاطر الاقتلاع الثقافي والخوف من فقدان الهوية لدى العديد من الأمم والشعوب التي تعاني من ازدياد هامشيتها في خضم التحولات التي يشهدها العالم المعاصر(٨).

صحيح أن ما يحدث اليوم يشكّل تغيّراً هائلاً تدخل معه البشرية في عصر المجال السمعي - البصري، والتواصل الفوري المباشر، أي أن النمط التلفزيوني هو المسيطر كما لو أننا في عالم افتراضي أثيري يتألف من الصور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية دائمة البث، بما بات يشكّل تهديداً لمنظومات القيم والرموز وتغييراً في المرجعيات الوجودية وأنماط الحياة، بحيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب نفسها عارية أمام تدفق الرسائل والعلامات التي تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً جديدة، أخذت تملأ مخيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء ونجوم الكرة، وصولاً إلى رموز الفن والسينما والأعمال والألبسة والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة. وصحيح أيضاً أن ما يحدث لا يمكن تجاهله ولا يجدي معه الموقف الانفعالي ومحاولات القفز فوقه، لكن من غير الصحيح اعتبار أن ما يجري يعني تجاوز تعدد العوالم نحو عالم واحد ذي نمط موحد، كما يعتقد القائلون بانتصار نموذج كوني وحيد فالزمن الإلكتروني الذي يوحد الناس مكانياً في عصر العولمة، يتواجد جنباً إلى جنب مع الأزمنة التراثية والخبرات الحياتية التي لا تنتج سوى التباين والتفاوت، مما يعني وجود ثقافات تتفاعل وتتنافس وتتغير بفعل الاحتكاك والتبادل مع الثقافات الأخرى أو بفعل التطور الذاتي الناجم عن الديناميات الداخلية لكل ثقافة على حدة(٩).

ومع أن قدرات العولمة الثقافية المدعومة بوسائل الاتصال الحديثة قد تمكنت من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من صناعة وترويج الثقافة السائدة ذات الطابع الغربي المؤمرك، وألغت إمكانيات التثاقف كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثر والتأثير المتبادل، لصالح اكتساح واستباحة الفضاء الثقافي الذي يعزز قيم الغالب الثقافية ومثله ونظرياته على حساب قيم المغلوب

ورؤيته للعالم، والمهدد دوماً بالانزواء والاحتماء بحدود التراث أو التاريخ القومي، أو بالذوبان في خضم الثقافة السائدة والضياع في تيارها الجارف. أما الخيارات الواقعة خارج حدود الانعزال أو الذوبان فقد أصبحت أكثر صعوبة في ظل التهديد الذي تفرضه العولمة الثقافية المجحفة المزودة بتكنولوجيا الإخضاع الجديدة ممثلة بالتحالف بين الثقافة والتقنية، لغرض الغلب الحضاري وتسويغه، وكسر الممانعة الثقافية للشعوب الأخرى، واختزال غنى ثقافتها وعمقها الحضاري، إلى بعد فلكلوري يشهد على غربتها وأسطوريتها وانتسابها إلى متاحف التاريخ.

## ثالثاً: ما الجديد في الصراع الثقافي؟

كانت الثقافة وما تزال إحدى مظاهر الصراع بين الأمم والحضارات، وبينما اقتصرت الصراعات الثقافية ورؤى العالم في الماضي على التأثير والتأثر المتبادل عبر التجاور الجغرافي والسفر والتجارة، ومن ثم عبر الحروب التي تفرض في نتيجتها ثقافة الغالب وطرائقه في العيش عبر آلية التقليد والمحاكاة التي أجاد العلاّمة (ابن خلدون) في تفسيرها، وبقيت العوامل العسكرية والاقتصادية القائمة على استعمال القوة المادية هي الحاسمة في إخضاع الآخرين وفرض شروط المنتصرين عليهم، نشهد اليوم تحولاً جذرياً في أدوات وتقنيات إدارة الصراع سببه التطور الذي نشهده في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والقيم والرموز، أي أن الصراع الثقافي قد انتقل من كونه عاملاً مساعداً ليصبح أبرز حقول الصراع المعاصرة. وما الحديث الذي يكثر ترديده اليوم عن (صدام الحضارات) كما قدّمه (هنتنغتون) وتحدث فيه عن خطر (الإسلام) أو (البوذية) على الغرب[١٠]، وما قابله من ردود الفعل والمواقف المتشنجة، إنما المفهومة والمبررة، من الممارسات الغربية إلاّ مؤشرات على المكانة الهامة التي يتبوأها الرأس المال الرمزي بوصفه فعلاً كفاحياً ينتج يومياً أدواته وأتباعه، وخصوصاً في المناطق التي لم يفلح فيها الاستعمار التقليدي في الحصول على تسليم حضاري - ثقافي كاملين كما في اليابان والعالم العربي والصين والعديد من الدول الإسلامية، وذلك بخلاف ما جرى في معظم إفريقيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، فضلاً عن أمريكا الشمالية، التي نجح فيها الاستعمار الانغلوساكسوني ومن ثم البرتغالي الإسباني والفرنسي، وتمكّن من مسخ شخصيتها الحضارية وتوطين لغاته وثقافاته على حساب ثقافات سكان البلاد الأصليين.

ومع إدراكنا العميق لتلازم الإخضاع السياسي والاقتصادي مع الهيمنة الثقافية. حيث لا فاصل حقيقياً في سيرورة العولمة بين متغيرات الاقتصاد والسياسة وبين الثقافة والقيم، إلاّ أننا نعتقد أن مفاعيل ثورة الاتصالات والضخ الإعلامي المتواصل المرافق لمجتمع المعلومات، وقد جعل من محاولات الانغلاق والانكفاء الثقافي مجرد ردود فعل سلبية وغير فاعلة طالما بقي الواقع الراهن لعدم تكافؤ القوى قائماً. ففي ظل استمرار التفاوت بين الشمال والجنوب يصبح الحديث عن إمكانية التثاقف والحوار بين الحضارات اسماً بغير مسمى. فلم يعد التثاقف ـ في ظل غياب التكافؤ الراهن ـ يعني الاحتكاكات الحضارية الثقافية والاجتماعية التي تؤدي إلى الانتقال الحر للثقافة وإلى التفاعل بين الحضارات بحيث تؤدي إلى تقدمها وازدهارها، بل أصبح توصيفاً لجملة من العمليات المفروضة وغير البريئة، وإن تسترت بلبوس المدنية واستندت إلى مبادئ حرية انتقال الثقافات، والأفكار، إذ أن هذه المبادئ نفسها هي التي تقول بالتنوع الثقافي وبحق جميع الشعوب والمجتمعات في التعبير عن ثقافاتها والحؤول دون ذوبانها في تيار الثقافة السائدة[١١]. وهي نفسها أيضا التي تحاول اختزال التعددية الحضارية والغنى الذي تختزنه ثقافات العالم، إلى نمط استهلاكي وغربي مؤمرك ووحيد.

لقد بات واضحاً أننا أصبحنا، مع مختلف شعوب الأرض، في دائرة تأثير العولمة. ومع أنني لا أختلف مع القائلين بالتأثيرات السلبية بل والخطيرة للعولمة على الهويات القومية والخصوصيات الثقافية المهددة، إلاّ أني لا أرى في نزعات التقوقع والانكفاء والخوف المبالغ فيه على الهوية الثقافية سوى ردود فعل سلبية، وربما ستاراً يحجب الخشية من الأفكار النقدية العالمية والتي من شأنها زعزعة مواقع النخب السياسية والثقافية المتعاقبة. هذا إلى جانب ما ينطوي عليه الخطاب القائل بالتقوقع والانقطاع من فهم ما هوي ينظر إلى الهوية، ومكوناتها من منطلق أنها هوية مغلقة وأحادية ومنتهية ولا يمكن تعديلها، في حين تبيّن المعاينة النقدية للعناصر التي تشكّل الهوية، من لغة ودين وثقافة وانتماء مشترك، أن الهوية يمكن أن تكون مركّبة ومفتوحة ومرنة وقابلة لإعادة التشكل، وهي مرهونة بقدرة المجتمع على تأمين الإشباع الضروري للحاجات المادية والثقافية والجمالية والروحية لأفراده وإعادة صياغتها بما يتوافق مع المهام المطروحة ويستجيب للحاجات المتجددة.

وباعتبار أن مستقبل الثقافة العربية وفاعليتها ليس مرهوناً بالتحديات الخارجية

التي تحملها العولمة على أهميتها فحسب، بل يتصل بقدرة هذه الثقافة على إقامة حوار داخلي بين اتجاهاتها وتياراتها وأفكارها، أي بقدرتنا كعرب على إعادة بناء وحدة الفضاء الثقافي العربي بما يضمن حرية تداول الأفكار والمنتجات الفنية والأدبية إلى جانب تدعيم النشاط الإبداعي وتحريره من الممنوعات والمحرمات، بحيث يصبح الحوار الثقافي والحضاري العربي مقدمة وشرطاً لأي ممانعة ثقافية أو مبادرة منتجة للتواصل مع الثقافات الأخرى وذلك اعتماداً على قوة مكونين أساسيين هما اللغة العربية والدين الإسلامي.

ونظراً للأهمية القصوى التي تتبوأها ثقافة الصورة والبث المتلفز الذي أضعف العمل بنظام المخاطبة الثقافية التقليدية عبر الكتب والصحف والمجلات وصولاً إلى المدارس والجامعات، فإن المشروع الثقافي الغربي في عصر العولمة قد أصبح في عهدة الإمبراطوريات السمعية-البصرية بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها الإعلامية للمتلقي في قالب مشوّق يجذب الانتباه عبر (تكنولوجيا الإثارة والتشويق) ويقارب عتبة المتعة ومعها يبلغ خطابه الأيديولوجي وأهدافه الاستهلاكية، ويسهم في وأد حاسة النقد لدى المتلقي الذي يجد نفسه في نهاية المطاف قابلاً لتمرير جميع القيم والمواقف السلوكية دون اعتراض عقلي أو ممانعة نفسية، في وضعية شديدة الشبه بوضع السم في الدسم[١٢].

وبسبب كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي يتعرض له نسق القيم ونظام إنتاج الرموز في المجتمع العربي، فإن مؤسسات الاجتماع والثقافة التقليدية وهما الأسرة والمدرسة لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية.

وهذا ما رتّب استحقاقات إضافية تمس الأمن الثقافي ومكونات الهوية. لا تستطيع المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية مواجهتها ما لم تتخل عن نظم عملها العتيقة، وتتحرر من الذهنية الرقابية على الإنتاج الرمزي لأنها لم تعد مجدية من جهة، ولأنها عاجزة عن إشباع حاجات الناس الثقافية والجمالية والقيمية، عبر الفيلم الجديد والبرنامج الثقافي الممتع والخبر الهام وبمواصفات إعلامية راقية من جهة أخرى. لقد أصبحت الثقافة صناعة تتطلب الكثير من الجهد والمال والمصداقية،

وتحتاج قبل كل ذلك إلى الشفافية كي تتمكن من المنافسة في عالم مفتوح على خيارات لا تنتهي من البرامج والمعلومات وقنوات البث وعلى مدار الليل والنهار.

ولا تقتصر مهمة صيانة الأمن الثقافي من الاختراقات على مؤسسات الدولة الرسمية فقط. بل إن نجاعتها تشترط امتدادها لتطال كل المثقفين والمهتمين بالشأن العام على مستوى المجتمع المدني ومؤسساته الأهلية خصوصاً تلك التي تعنى بشؤون الثقافة والفكر.

ويكتسب هذا التوجه مصداقية أكبر على الصعيد الثقافي والرمزي، فمع انفتاح الفضاء الكوني على التدفق المتواصل للمعلومات والصور والرموز، لم يعد بمقدور أي شعب أن ينأى بنفسه عن التفاعل مع الأحداث والتحولات، سواء من موقع المشارك والفاعل والعارف، أو من موقع المتلقي السلبي والمنفعل بما يجري، فقد طاولت تلك التأثيرات الحياة الفكرية والثقافية بما تحتويه من طرائق للعيش أو أنماط للتفكير والسلوك، بما يستوجب ـ برأينا ـ إعادة النظر بالأفكار والتجارب والنظريات وإخضاعها للنقد والمساءلة، في محاولة لتعزيز الخصوصية الحضارية والثقافية المفتوحة بما تنطوي من قدرة على التفاعل الإيجابي مع متغيرات العصر والتلاؤم مع المستجدات بعد أن تبيّن أن الخصوصيات الثقافية المغلقة لا تستطيع بانزوائها وتقوقعها أن تقدم حلاّ.

بهذا فقط نستطيع كسب تعاطف الآخرين وتفهمهم لعدالة مطالبنا، ونفرض بذلك احترام الآخرين لخياراتنا، لأنها وقبل كل اعتبار، تعبّر عن أنفسنا وعن رؤيتنا الحضارية لذواتنا وللآخرين.

أما على المستوى الفكري، فإن المعالجة النقدية لإشكالية الهوية، مشروط بالتملك المعرفي لمقومات ومراحل انتصار الحداثة في الغرب بدءاً بعصر النهضة الأوروبية، مروراً بالاكتشافات الجغرافية الكبرى وعصر الأنوار، ووصولاً إلى الثورة الصناعية في إنكلترا والثورة السياسية الفرنسية، وأخيراً الثورة الفكرية في ألمانيا.

فما هي مكونات الحداثة، وما الذي أضافته إلى التراث الفكري الإنساني في مستويات الفكر والفلسفة والعلوم، وما هي النتائج التي تمخضت عنها في صورة نقد الحداثة أو تجاوزها عبر التصورات والأفكار المابعد حداثية التي تزخر بها الأدبيات الغربية والأمريكية اليوم؟

## رابعاً: مقومات الحداثة وتجلياتها:

لم تعد الحداثة مجرد ظاهرة تاريخية،بل تحولت مع الزمن إلى ما يشبه الدين الذي يجهل ذاته بهذه الصفة، لأنه يتأسس على ما كان قد فرض نفسه ضده من تصور خرافي أو ميتافيزيقي للعالم. وهذا هو ما ألت إليه الحداثة في صيغها العلموية والوضعية أو "العقلانية الأداتية" التي أنتجت ما نسميه اليوم بأزمة الحداثة، والتي تتلخص في فقدان اليقين، وضياع المعنى، وأفول الثقة بالتقدم والمستقبل، لصالح تكاثر صيغ العبث والعدمية والدعوات إلى استقالة العقل وانكفائه.. أي تكاثر تلك الصيغ نفسها في مواجهة الروح: «الفاوستية» للحداثة، التي عبرت عنها رمزياً مسرحية غوته الشهيرة عن فاوست، حيث يكثّف فاوست وعي الحداثة بنفسها في تحولاتها الكبرى التي تتوجها مرحلة المكتشف، فيتعلم كيف يبني ويهدم، لتتبين فداحة التحديث وانطواؤه على نتائج ومفاعيل تصعب السيطرة عليها[١٣].

لقد لعب تعزيز الحداثة لنفسها ـ من خلال مفاصلها الأساسية المتمثلة بالإصلاح الديني، والثورة الصناعية في إنكلترا، والثورة الفرنسية بتحولاتها السياسية الجذرية وإبدالها لعبادة الملك بعبادة الأمة ـ دوراً مؤسساً في تكوين مفهومها عن ذاتها. فأدى التفحص الحر للكتاب المقدس خارج التوسط الكهنوتي إلى تمهيد الطريق لولادة النقد التاريخي[١٤]. ونقل مستوى المعرفة من الدين إلى التجربة الإنسانية والجهد العقلي بوصفهما أداتي بناء الحقيقة، ومن الكوسمولوجيا الأرسطية إلى الفيزياء، ومن المرجعية اللاهوتية للعقل إلى الفصل ما بين اللاهوت والعقل. وتوجتْ إيديولوجيا عصر التنوير ذلك بتكريس مفهوم الفرد في حد ذاته، واحترام حقوقه المطلقة فوق ديانته أو مذهبه أو معتقده السياسي [١٥]. فالفكرة المحورية في التنوير تتلخص في أن البشر يستطيعون جميعاً أن يبلغوا قدراً من الكمال هنا على هذه الأرض[١٦]. وقد أدى التنوير العقلي على المستوى المعرفي إلى تغيرات اجتماعية حاسمة[١٧]، إذ يمكن تكثيف الرؤيا الجديدة للعالم التي صافحها ـ بتعبير السوسيولوجي الفرنسي إميل بولا ـ باسم رمزي مثقل بالمعنى، ومشحون بدلالة الواقع، وهو اسم: الليبرالية. فليس خافياً الاقتران الواضح ما بين عصر التنوير، بوصفه حركة فكرية واسعة ومركبة، وبين الثورة الفرنسية. إلا أن السؤال ليس عن مدى تجسيد الثورة الفرنسية لفكر التنوير[١٨] بقدر ما يتسع اليوم ليطول مآلات الثورة الفرنسية، ومن ورائها تجربة الحداثة برمتها.

«إن القوة التحريرية للحداثة تستنفد كلما انتصرت الحداثة»[١٩] بهذه الجملة الإشكالية والكثيفة يعبر «آلان تورين» عن أزمة الحداثة. ويكمن الملمح الأول لهذه الأزمة، في نظرنا، في الافتراق ما بين التقدم العلمي ـ التقني وبين الميل التحرري. فلقد تم توظيف التلاحم العضوي بين العلم والتقنية لصالح متطلبات رأس المال والتنظيم البيروقراطي، بما في ذلك قابلية تحول النظام البيروقراطي العقلاني للدولة الحديثة إلى إدارة لاعقلانية في يد السلطة بحسب تحليل « ماكس فيبر». أما الملمح الثاني فيتصل بإشكالية العلاقة ما بين الدولة ـ الأمة من منظور أن سيادة الدولة هي الضامن لوحدة الأمة حسب هيغل. وتنجلي معالم الأزمة في هذا الملمح في أنّ نقد التصورات الليبرالية للدولة، الذي اقتصر حتى فترة قريبة على الفكر الماركسي، قد اخذ ينبع اليوم من المنظومة الليبرالية نفسها ويصدر عن أهم أنصارها. ففضلاً عما يواجهه نموذج الدولة ـ الأمة من نقد جذري اليوم، فإنه يتم إبراز مفعولاته الاقصائية والتهميشية المتزايدة لأعداد كبيرة من مواطنيه، وهو ما يبرز في استفحال ظواهر المنشقين والمميزين عنصرياً والمهاجرين والفئات الأكثر عوزاً. وإن غض البصر عن الجروح التي يعاني منها نظام دولي ما يزال يقوم على وحدة الدولة ـ الأمة لهو عملية أشبه بالانتحار الذاتي والاندفاع الطوعي نحو الهاوية [٢٠].

إن الوقائع والأفكار التي أنتجتها الحداثة تفتح السبل أمام ضروب التحرر وتعظيم الإمكانات البشرية. إلا أنها سرعان ما تتحول، بفعل مشروطيتها المعرفية والتاريخية، إلى قوى عطالية تنتج أزمات مركبة وعميقة يخال المرء أنه لا يمكن تجاوزها. وهذا هو لب لحظة السلب فيها، رغم كل ما في الحداثة من قابلية تجاوزية لإشكالياتها. إلا أن خبرات تاريخ الحداثة لم تقدم سوى أدلة واهية على الترابط بين التقدم بصيغه العلمية والتقنية والمجتمعية، وبين التحرر الإنساني. فقد أوضحت تلك الخبرات كيف أنّ تلك الصيغ قد سلبت الإنسان حريته وأفضت إلى اغترابه، بحيث يغدو صعباً قبول الفكرة الحداثية التي تطابق بشكل مؤكد ما بين تحرر الفرد والتقدم التاريخي.

## خامساً: نقد الحداثة:

واكب الفكر الجديث إرهاصات الحداثة وانتصاراتها، وانتج محاولات على قدر كبيرة من الجدية في نقد الحداثة والدعوة إلى تصحيح مسارها. ومن هذه

المحاولات ما كان يعبر عن تنبؤ مبكر بمآلات هذا المسار، مثل أعمال هيغل وماركس ونيتشه وفرويد. ومنها ما تأسس لاحقاً عبر معايشة المشروع في تجسداته وتعيناته المتحركة، كما فعل التيار النقدي الذي ساد الفكر الفلسفي الأوربي في عشرينات القرن العشرين، ثم تبلور فيما عُرف لاحقاً بمدرسة فرانكفورت.

يتفرد الاحتجاج النتشوي على الحداثة بخاصيتين: الأولى أنه كان سباقاً بنقد الحداثة، والثانية جذريته. ففي إرادة القوة، وهو بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم، استطاع نيتشه أن يضع يده على الحلقة الرئيسية التي تمثل جماع الجهد النظري الغربي ومقولته الأساسية: القوة.

يرفض نيتشه كل مؤسسات القيم القائمة، ويدعو إلى تأسيس قيم جديدة، وهي قيم إرادة القوة، فهذه الأخيرة هي المبدأ الذي به يكون الكائن. ويقصد نيتشه بهذه المؤسسات أنظمة الأخلاق والفلسفة والدين التي تعتبر أصولاً صدرت عنها فروع الثقافة التي عاصرها هذا الفيلسوف. بهذه الروح النقدية توجه اهتمام نيتشه إلى عمق بناء الثقافة الغربية بغية قلب البناء الذي تأسس أصلاً على «قيم الضعف والخنوع والهامشية، وعلى أخلاق العبيد». ولما كانت الأفلاطونية هي الأصل الفلسفي، والمسيحية هي الأصل الديني لنظام القيم السائدة التي تسري في المجتمع تحت تسميات متعددة كالعدل والرحمة والتسامح والمحبة.. الخ، فإن الصراع بين المذهب النتشوي، وهذه القيم التي يراها نيتشه متهافتة من خلال استعمال سلاح إرادة القوة، هو صراع ضد العدمية والانحلال، ولا يبغي منه نيتشه إلا نسف كل ما يمثل مقدمات لانحطاط المشروع الثقافي الغربي وبلوغه مآزق حادة كان يستشعرها بنفسه وكان قد بدأ بمعايشتها.

وبانقطاع الرابطة بين الفردي والكلي، أكان الله أم العقل أم التاريخ، تفجرت أزمة الحداثة كما يلاحظ تورين. وغدا العقل اداتياً، وسيطرت الدولة المطلقة على التاريخ. ولذلك يقوم كل من فرويد ونيتشه بمعارضة المجتمع التقني بالفرد الذي تحمله قوة «الإيروس» الحيوية، ويؤكد أن على الكائن الاجتماعي العثور على طبيعته العميقة التي قمعها وأفسدها تعزيز الرقابة الاجتماعية: «ينبغي العثور بواسطة الجمال على التطابقات التي توحّد ما بين الإنسان والعالم»[٢١]. هذا الاحتجاج الذي يختار الانكفاء إلى الزمن البدئي، حيث طفولة الفن والشعر، هو السمة الغالبة للنقد

الموجه إلى الحداثة في صيغها المتنوعة على يد كل من نيتشه وهايدغر ومن ثم أدورنو ومعظم مفكري الجيل الأول من ممثلي النظرية النقدية.

يؤسس هايدغر نقده للحداثة على تقويض الميتافيزيقيا، و يموضع نفسه ـ في سياق النقد الجذري للحداثة الغربية ـ ضمن فضاء الاحتجاج النتشوي لمختلف تعبيرات عقلانيتها. لكن ما هي الأسباب العميقة التي جعلته يتخذ موقفاً مضاداً للحداثة وللنزعة الإنسانية؟

يعتبر هايدغر أن تاريخ الإنسان لا يخضع بالضرورة ـ كما عند هيغل أو ماركس ـ لصيرورة تفضي إلى هدف حتمي، فالتقلبات التي تخضع لها علاقة الإنسان بالكينونة تقلبات مجانية وغير متوقعة. ومن هنا كان تحفظه على كل نزعة إنسانية، أياً كان مصدرها، لأنها غائية بالضرورة.

يتمركز المشروع الفلسفي لهايدغر على الخروج من هيمنة الميتافيزيقيا من جهة، وعلى الانفلات من مركزية العقل من جهة ثانية: «فالعقلنة تجد شكلها الخالص في الصياغة الرياضية للواقع التي تعجل بتوحيده، مسهلة بذلك عملية إخضاعه لإمبريالية الإرادة»[٢٢]. بل يذهب في مناهضته للعقل إلى حدود الشطط عندما يعلن أن «العقل هو العدو اللدود للفكرة»[٢٣] لكنه مع ذلك لا يدعو إلى فضائل اللاعقلنة، ولا يقدم بدائل جديدة سوى التأكيد على الاختلاف والبقاء ضمن دائرة اللايقين.

وفي مواجهة هذا التبرم المطلق من هيمنة العقل المواكب للميتافيزيقيا في تعبيرها التقني الجذري، لم يبق أمام هايدغر إلا البديل الأسطوري والنزعة الرومانسية التي تلجأ إلى الماضي كنوع من الاحتجاج الجمالي بوصفه نسياناً للكينونة وتعبيراً عن انسحابها وترك الإنسان في مواجهة حضور الكائن باعتبار أنّ الكينونة في تعينها الراهن ليست سوى تضافر الميتافيزيقا والتقنية وسيادتهما بصورة يصعب مواجهتها بفاعلية.

قبل مناقشة النقد الآخر للحداثة، المضاد للاحتجاج النتشوي ـ الهايدغري، رغم العديد من التقاطعات بينهما، أرى من المفيد تأمل الملاحظة الفطنة التي أوردها «جان غراندان» في تعقيبه على أطروحات هايدغر. فهو يرى أنّ محاكمة العقلنة تستدعي، ولو بشكل ضمني، عقلنة من نوع ما. ذلك أنّ هايدغر ما إنْ يهمّ بنقد

العقلنة التقنية حتى يلتمس من القراء الاحتكام إلى عقلهم، بل يثق بأنّ بعضهم (على الأقل) قادر على إدراك ما يهدد الإنسانية من جراء هيمنة التقنية. وبمعنى آخر، يقوم هذا الفيلسوف، وبالرغم من نقضه للعقل بعمليات «برهنة عقلية» إذ لا يمكن نقد العقل إلا بالعقل حتى لو انخرط المرء في عوالم الأسطورة والمتخيل[٢٤]. أمام هذه الحالة المأزقية ينتصب السؤال المقلق هل يجوز للفكر الفلسفي المعاصر تقبل استقالة العقل من دوره في مراجعة ذاته، وهل يمكن التخلي عن الحداثة باعتبارها نتاجاً للعقل لمجرد أنها تجسيد لعقلٍ تعطل عن ممارسة النقد؟

لعل ما يميز إجابات النظرية النقدية هو أسلوب النظر إلى الحداثة والبحث الدائم عن آفاق السؤال. وبهذا المعنى تحول النقد عند هوركهايمر وادورنو وماركوزه إلى أداة لمقاومة كافة أشكال الاستقطاب والسيطرة. إذ يصعب محاكمة الواقع إلا اعتماداً على "البعد النقدي للعقل"، ودون أن ينظر إلى هذا العقل وكأنه مثال متعال يوجد خارج التاريخ من هنا كان الاهتمام موجهاً نحو نقد السلطة والعائلة. ونقد الفاشية، إضافة إلى الحرص على الكشف عن آليات السيطرة في الثقافة ونقد الدولة الحديثة. ومؤسسات السيطرة الكليانية.

لكن أهم الإسهامات الفكرية لأصحاب النظرية النقدية، إنما تتصل بنقد العقلانية الأداتية والنزعة الوضعية الملازمة لها من طرف، وفضح أوهام الفلسفة التقليدية بخصوص الذات والتي تتجلى في «فلسفة الوعي» من طرف آخر.

تتجلى العقلانية الأداتية في فرض سيطرة الإنسان على الطبيعة،وتأسيس نظام اجتماعي وسياسي يُخضع الإنسان بدل تحريره. كتب هوركهايمر: «قدر ما تنمو المعرفة التقنية يرى الإنسان أن آفاق تفكيره تتقلص وينقص نشاطه واستقلاله الذاتي بوصفه فرداً، وتضعف قدرته على مقاومة تقنيات التلاعب الجماهيرية الكاسحة، وقدرته على التخيل والحكم المستقل». وعبر التحالف بين المعرفة والسلطة في زمن الحداثة لضبط مفاصل المجتمع ولخلق التوازن المطلوب فيه، ولمحاصرة الفرد والجماعة، يُنتج المجتمع الحديث مظهراً جديداً من مظاهره ينعته ماركوزه بـ "الطابع العقلاني للاعقلانية". لهذا يقول فلاسفة النظرية النقدية بعقلانية منفتحة تستفيد من عقلانية الأنوار وترفض سلبياتها.ومع أنهم كشفوا عن أن العقلانية الأداتية المسيطرة استعبادية أكثر منها تحررية فإن ذلك لم يدفعهم إلى معاداة العقل بكافة تجلياته كما

فعل نيتشه وهايدغر، بل حاولوا استئناف التفكير في مشروع العقلانية عبر أنسنتها وإضفاء الطابع النسبي عليها، بما يحول دون الانزلاق نحو الدوغمائية أو الكليانية. غير أنّ الاكتفاء بالأفق الجمالي بوصفه لحظة سلبية في الحداثة التقنية، والتعويل على «الأيروس» التحرري الذي يؤكد مبدأ الرغبة مقابل مبدأ الواقع، إنما يعنيان التنازل عن مهمة التغيير الاجتماعي؛ وهي المهمة التي استأنفها هابرماس في نظريته التواصلية التي تتغيا تحديث العقلنة وعقلنة التحديث. فما هي الإضافة التي قدمها هابرماس عبر اقتراح نمطه التواصلي في مواجهة النمط الأداتي؟.

مع هابرماس يتخذ النقد الموجه إلى الحداثة أبعاداً أخرى. إذ يعمل هابرماس على دمج مسألة الاستلاب عند لوكاتش بنظرية العقلنة عند فيبر. كما يحرص على الاستفادة من معطيات العلوم الإنسانية لإنتاج نظريته عن الحداثة والتواصل منطلقاً من أنّ العقل الحديث لم يستنفد كل إمكانياته للقيام بمراجعة ذاته ومحاكمة نتاجاته، ومن ثم لا بد من الانطلاق من تصور مختلف للعقلنة إذا أردنا عدم السقوط في الأسطورة على شاكلة الفلاسفة الذي اعترضوا على عالم التقنية. هنا يجد هابرماس نفسه في مواجهة التساؤل التالي: «كيف يمكن التنظير للعقلنة في وقتٍ يتحدث فيه الفلاسفة عن انهيار العقل وتحطيمه، وعن الأزمة العميقة للعقلانية الأداتية؟»[٢٥].

تجدر الإشارة إلى أن هابرماس لا يدين التقنية بشكل مطلق، إلا حين تتحول إلى أداة لإلغاء النوع الإنساني أو لتكريس استلابه. إذ إنّ لهذه العقلنة التقنية كل المبررات المشروعة لتوفير بعض الاحتياجات المادية لإعادة إنتاج العالم المعيش، وسيكون من قبيل الوهم والادعاء إنكارُ دورها والتخلي عن مكتسباتها ولهذا يقترح هابرماس نظرية للمجتمع تعتمد على أخلاق تواصلية تحد من تدخل العقلانية الأداتية في شؤون التفاعل الإنساني.

يتحدث هابرماس في سياق بناء نظريته التواصلية، عن أربع قضايا أساسية:

أ ـ نظرية للعقلنة في صيغة عقلنة تواصلية، مقابل فلسفة الوعي والعقلنة الأداتية التي يدينها.

ب ـ نظرية النشاط التواصلي، مقابل فلسفة الذات المتعالية التي لم تنتج إلا أوهاماً.

ج ـ رؤيا للحداثة تتضافر فيها جهود الفلسفة مع العلوم الاجتماعية لتساهم في تحرر النوع الإنساني.

د ـ نظرية نقدية للمجتمع يجمع فيها بين ازدهار الفردية وتطورها وبين خلق ميدان تواصلي داخل المجال العام للمجتمع الحديث، أي فضاء المجتمع المدني والمجتمع السياسي(٢٦).

بهذه العملية التركيبية التي تستفيد من كافة مصادر الفكر الإنساني ذي النزوع التحرري، يؤسس هابرماس عقلانية تواصلية ترتكز على الخطاب البرهاني المحفز على خلق اتفاقٍ بدون ضغوط وبلورة اجتماع داخل بنية ديمقراطية، أي داخل مجال عام يُنتزع فيه الفرد من ذاتيته الضيقة ليساهم في المجهود الجماعي المؤسس على أخلاقيات تواصلية تستمد مصداقيتها من قوة البرهان الأفضل. وفي هذا يدشن هابرماس قطيعة مع النظرية الديمقراطية الكلاسيكية دون أن يتخلى عن إيجابياتها، عبر فتح الأفق لتطورها بوصفها من أثمن نتاجات الحداثة ومشروعاً غير مكتمل في آن واحد.

وبهذا الإلحاح على رد الاعتبار إلى العقل النقدي في محاكمة الحداثة. رفض هابرماس تحول الحداثة إلى موضوع منزه عن النقد، وهي صيغة لا يقبلها العقل التواصلي أياً كانت الاعتبارات والمبررات الكامنة خلفها.

وتبقى الحداثة كما يراها «تورين» مستعصية عل جميع أشكال الشمولية؛ والحوار الذي لا ينتهي بين العقل والذات هو الكفيل بإبقاء طريق الحرية مفتوحاً رغم كل محاولات إنهائه وإغلاقه ورغم كل مصاعب السير عليه. إنها المغامرة الطليقة التي يصفها هولدرين بقوله: «انتهت الطرق، فلنبدأ السفر»!

## سادساً: ملاحظات ختامية:

في مواجهة هذا السيل من الانتقادات والتحفظات التي تواجهها الحداثة، والتي تعكس عمق الأزمة التي تعيشها نظرياً وتطبيقياً في الدول والمجتمعات المتقدمة كما في دول الجنوب ومجتمعاته، تسارع التفسيراتُ إلى تقديم الحلول الجاهزة والتشخيصات التي تستسهل المسألة أي تختزلها في أحد تجلياتها، مُغفلة الطابع البنائي والمركب ذا البعد التاريخي لأزمة الحداثة التي يعيشها العالم المعاصر.

من بين الآراء والمعتقدات التي تستسهل أزمة الحداثة في مجتمعاتنا. اعتقاد واسع الانتشار مفاده أن فشلنا في الدخول الفعلي في الحداثة، إنما يعود إلى تخلينا

عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا. وعليه فإن نجاحنا في ذلك متوقف على التمسك بالتراث والتقاليد والخصوصية الحضارية لمجتمعنا.

في حين يُرجع اتجاه آخر فشلنا في تمثل الحداثة إلى عدم قدرتنا على ملائمة الحداثة الغربية مع تراثنا وقيمنا الثقافية، لأن ملاءمة كهذه هي الكفيلة بإخراجنا من المأزق الذي نحن فيه .

ويذهب رأي ثالث إلى النقيض من الطرح السابق ويرى أنّ الإخفاق هو بسبب التمسك المفرط بالتراث، علاوة على مقاومة هذا التراث ـ والديني منه بخاصة المتمثل في الإسلام ـ للحداثة .

والمشترك بين التفسيرات الثلاثة على اختلافها وتناقضها هو التراث: فهل يكمن الحل في التمسك به، أم في التخلي عنه،أم في مواءمته مع الحداثة؟ لا تكمن المشكلة فيما أرى في التعارض بين التراث والحداثة، ولا في التقريب بينهما.

ولا يمتلك طرح القضية بهذه الصيغة أي قيمة تفسيرية لا من منظور الخبرة التاريخية ولا من الناحية المعرفية. فالإصلاح الإسلامي الذي جهد عبر رموزه (الطهطاوي ـ عبده ـ التونسي) في التقريب بين مثال الإسلام ومثال الحداثة جاء مواكباً لحركة التحديث الواسعة منذ نهاية القرن الماضي، أي أن جهده كان منصبّاً على تأكيد شرعية التحديث الحاصل على الأرض، وهنا تكمن وظيفته التاريخية؛ لكنه مع ذلك لم يشكل محركاً أساسياً للتحديث رغم ترويجه والتشجيع عليه.

كما أن النزوع الراهن لمعارضة الحداثة بالتراث، والذي تتخذ منه بعض الحركات الإسلامية (الأكثر تقليدية وانغلاقاً) ذريعة للتقوقع وعدم الاعتراف بالآخر بدعوى الحفاظ على الهوية والخصوصية، يحصل بمحايثة إخفاق مشاريع التحديث الوطنية ووصولها إلى مرحلة الأزمة وانسداد الآفاق، الأمر الذي أعطى هذه الحركات إمكانية تقديم نفسها بديلاً، ولكنه بديل أيديولوجي ووهمي في الدرجة الأولى.

غير أن حل تناقضات الفكر بشكل فعلي أو متوهم لا يعني حل تناقضات الواقع، كما أنه لا يشكل بديلاً عنه. فالممارسة التاريخية للبشر لا يمكن اختزالها بالأفكار ولا تخضع لحركة الفكر وحده. والانخراط في الحداثة ليس مسألة ذاتية أو إرادوية، ولا هو اختيار نظري ينحصر بين الرفض والقبول، كما أنه ليس ـ بالمقابل

ـ قدراً لا مفر منه أو حتمية تاريخية تطول مصائر البشر عموماً دون أن يكون لهم سوى خيار التسليم بآلياتها ونتائجها، كما يظن مروّجو سياسة الأمر الواقع تحت مسميات «الواقعية السياسية» و«الاعتماد المتبادل» و«الانفتاح»، و«القرية الكونية». إنّ الخيار الفعلي هو بين انخراط واع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحداثة الاقتصادية والسياسية والعلمية والأخلاقية والتفاعل معها وإعادة إنتاجها وفق مصالح مجتمعنا وتطلعاته، أو انخراط سلبيّ قسري يفضي إلى تحمل تبعات منتجاتها المادية والرمزية وإعادة إنتاج شكل رثّ من الحداثة يسميها بيرمان «حداثة التخلف»!

لا يقلل ما سبق من قيمة الأفكار، ولا يتنكر لقدرتها على دفع عمليات التحديث (Modernity) أو على عوقها. وهذا يدلل على الطبيعة التركيبية لآليات عمل الحداثة، وللطيف الواسع من الخيارات النظرية التي تواكبها. فتجارب التحديث اليابانية والآسيوية تبيّن بوضوح إمكانية إنتاج نماذج غير مطابقة لنموذج التحديث الغربي؛ كما تدلّ على نجاح هذه الشعوب، وبنسب متفاوتة، في الحفاظ على خصوصيتها الثقافية وفي امتلاكها لمقومات الحداثة الفعلية في حقول الاقتصاد والسياسة كما في العلم والتكنولوجيا.

يشكل النجاح الآسيوي في إنتاج سبيل خاص للتحديث حجة على دعاة التحديث وفقاً للنموذج الغربي، ودليلاً يدحض ادعاءات أصحاب سياسات الأمر الواقع الذي يحاولون تأبيد اللحظة الراهنة من العلاقات الدولية بنسختها الأمريكية. وهذا النجاح أيضاً حجة على دعاة التقوقع والانغلاق تحت ذريعة الخوف على الهوية وفقدان الخصوصية الثقافية والحضارية.

ويؤكّد ما سبق مصداقية الرأي القائل بأنه يتعذر علينا مواجهة الغرب بصورة ندّية ومجّدية دون التملك المعرفي والعقلاني لعلوم العصر وتقنياته، أياً كان مصدرها، مع التمسك بالخصوصيات الثقافية والحضارية لمجتمعاتنا. فكونية العلم وخصوصية الثقافة هما البوابتان اللتان تسمحان لنا بالإطلال على العالم من موقع المشارك والمعنيّ بما يحدث. أما العزوف والانكفاء أو التخلي عن رموز القوة والمعرفة فلن يُفضيا بنا إلا إلى المزيد من التهميش وقلة الفاعلية، أو الانتساب إلى متاحف التاريخ الحضاري وعادياته.

وبدلاً من الانهماك في إضفاء الشرعية على الوضعية العربية المأزومة، وتبرير

الفوات التاريخي، وتمجيد الدولة الإمبراطورية على طريقة حاثيي التأخر العربي، يجدر بنا الاهتمام بتعرية التحديث الانتقائي الذي يقبل على السلع والمنتجات الحديثة ويتنكّر لتحديث الدولة عبر دَمقْرطتها وعقلنة مؤسساتها وممارساتها وتمثيلها الفعلي لقوى المجتمع. ففي شروط إنتاج حداثة التخلف تنتزع مفاهيم العلم والمواطنة من سياقاتها وتُعطى دلالات مجتزأة بل ومقلوبة عن مضامينها الأصلية: إذ يتحول العلم من قوة منتجة للتحرر إلى رمز لنخبة تحتكر المعرفة، ويضيق المجتمع إلى حدود القبيلة والعشيرة والإقليم والحارة، وينكص مفهوم المواطنة إلى عصبياتٍ دينيةٍ أو مذهبية مغلقةٍ ومكتفيةٍ بذاتها.

والمشكلة في كل تلك التشوهات والانزياحات لا تأتي من كونها حديثة، كما يتوهم البعض، بل في حداثتها البرّانية والشكلية والمنقوصة. فهي هياكل تقليدية بمسميات حديثة، وهي ـ بالرغم من بلاغة الكلام وبريق التسميات ـ مفوّتة ومتقهقرة عن زمن الحداثة وإيقاعاتها.

ففي شروط هشاشة الحداثة وسطحيتها، كما في شرطنا العربي الراهن، لا ينشغل الوعي النقديّ بصفات الحداثة وتعريفاتها المجردة، بل بالأسباب التي لم تسمح بظهور الحداثة وانتصارها وبالشروط الطاردة لمقومات الحداثة الفعلية وإذا كان من الصعب موافقة (هشام جعيط) في اعتقاده بأن «الهوية لا تحتاج إلى تأكيد فكري، فهي تؤكد ذاتها عفوياً» إلاّ أننا لا نستطيع سوى تثمين دعوته للمفكرين العرب بأن «يغرسوا في الضمير معنى الحداثة وقيمها لأنها مشحونة بقيمة عليا وهي الإنسانية والحرية»[٢٧].

لقد آن الأوان لبذل المزيد من الجهد لتغيير (الصورة النمطية ـ Stereotype) التي يروجها أعداء العرب والإسلام عنّا، باعتبار أن هذه الصورة، وبغض النظر عن عدم مطابقتها للواقع، تشكّل جزءاً من تصور الآخرين عنّا وبالتالي جزءاً من وعينا لذاتنا وهوياتنا. ومن المناسب اليوم أن نعيد النظر نقدياً-كعرب ـ بالجهود والخطط التي بذلناها أو يتوجب علينا بذلها لإيصال صورتنا الحقيقية إلى العالم. وذلك من خلال تخصيص وسائل الإعلام والفضائيات العربية تخاطب الرأي العام الغربي بلغته وأساليبه وعقليته، ومن خلال البرامج والصحف والمجلات ومواقع على الإنترنت تتضافر في جهودها وتوجهاتها لتقديم الصورة الحقيقية للعرب دون زيف أو أوهام

وبلا مبالغات أو تعصّب. فالمطلوب ليس تجميل صورتنا بوضع بعض المساحيق عليها لتزيينها أو جعلها مقبولة من الآخرين، المطلوب أن نعطي لأنفسنا الفرصة لمراجعة أساليب تعبيرنا عن ذواتنا، وتسليط الأضواء النقدية الكاشفة على أخطاءنا وتقصيرنا في الدفاع عن قضايانا العادلة ورؤيتنا لعلاقتنا بالآخرين من موقع الاحترام المتبادل والاعتراف بحق الاختلاف. عندئذٍ فقط سنكتشف الكثير من القواسم المشتركة التي تجمعنا بهم من موقع المصالح والاعتماد المتبادل الذي يثري التصورات المشتركة للأمم والشعوب، وبما يمكّننا من النظر إلى ذواتنا والتعبير عن هويتنا الحضارية وانتمائنا دون عقد أو أوهام، وذلك بمقدار ما نتمكّن من تملّك أهم عناصر القوة في عالم اليوم من علوم ومعارف وتقنيات وإدارة حديثة وديموقراطية لمجتمعاتنا تمكّننا من تبوأ مكانتنا اللائقة بين الأمم والشعوب التي لم تكتفِ بصياغة الماضي الحضاري على عظمته، قدر انشغالها بصياغة ملامح المستقبل.

### المراجع والهوامش:


١ ـ إلياس مرقص: الغزو الثقافي للوطن العربي وخلق أدوات المقاومة، مجلة الآداب، بيروت، ربيع ١٩٨٩.

٢ ـ إدوارد سعيد: الاستشراق المعرفة ـ السلطة ـ الإنشاء، المؤسسة العربية للأبحاث، ترجمة لكمال أبو ديب، بيروت، ١٩٨١.

٣ ـ عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٧.

٤ ـ مصطفى الولي: الهوية العربية والعولمة الثقافية، دراسة غير منشورة، دمشق، ٢٠٠٣.

٥ ـ صبري حافظ: هويتنا الثقافية وتصورنا للعالم وعلاقات الهيمنة، مجلة الطريق، العدد الرابع، بيروت، ١٩٩٦.

٦ ـ جاد الكريم الجباعي، حرية الآخر، دار حوران، دمشق، ١٩٩٥.

٧ ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية، تونس، ١٩٩٠.

٨ ـ كريم أبو حلاوة: الآثار الثقافية للعولمة، حظوظ الخصوصيات الثقافية في إنتاج عولمة بديلة، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٩، العدد ٣، ٢٠٠١.

٩ ـ علي حرب: الثقافة والعولمة، مجلة الشاهد، العدد ١٥٩، تشرين ثاني ١٩٩١.

١٠ ـ Sammel P.Huntinggton: The clash of civilization and The Remarking of The world order, simon and Schusten, New York, 1996.

١١ ـ الثقافة العربية وحوار الحضارات، ورقة بحثية مقدمة للمؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، دمشق، ١٩٩٨.

١٢ ـ عبد الإله بلقزيز: في البدء كانت الثقافة، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

١٣ ـ مارشال بيرمان: حداثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر. دار عيبال، نيقوسيا، ١٩٩٣.

١٤ ـ كرين برنتون: منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبد الرحمن مراد. دمشق. د. ت.

١٥ ـ المرجع السابق.

١٦ ـ جان شوفالييه: أمهات الكتب السياسية، ترجمة جورج صدقني. دمشق، ١٩٨٠.

١٧ ـ برتراند راسل: حكمة الغرب (جزءان)، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، الكويت، ١٩٨٣.

١٨ ـ ثمة من يأخذ على الثورة الفرنسية محاربة كل ما يمت إلى القديم بصلة دون تمييز بين الغث والسمين، وتكريس مبدأ الفردية المجحفة على حساب القيم الجماعية، وعلمانيتها المتشددة، انظر:
Edmund Burke: Reflections of the Revolution in France, London.1967.

١٩ ـ الان تورين: نقد الحداثة (جزءان) ترجمة صياح الجهيم: وزارة الثقافة، دمشق. ١٩٨٨.

٢٠ ـ John Rawls: a theory of justice. Harvard University Press, 9th printing, 1978.

٢١ ـ آلان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق

٢٢ ـ محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس. افريقيا الشرق، الدار البيضاء. ١٩٩١.

٢٣ ـ المرجع السابق.

٢٤ ـ المرجع السابق.

٢٥ ـ يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي. وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٦.

٢٦ ـ الحداثة والتواصل، مرجع سابق.

٢٧ ـ مقابلة مع الدكتور هشام جعيط: الهوية تؤكد ذاتها عفوياً. حاوره عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، العدد ٢٩٤، بيروت ٢٠٠٣.

# د. رياض قاسم (لبنان)

## ملاحظات على «الاستشراق» القديم ـ الجديد


**السيرة الذاتية:**

ـ دكتوراه دولة في علم اللغة.

ـ عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، في الجامعة اللبنانية.

له العديد من المؤلفات المنشورة ومنها:

ـ تحقيق معجم «تهذيب اللغة» ٤ مجلدات ـ دار المعرفة ـ بيروت ٢٠٠٠.

ـ اتجاهات البحث اللغوي في العالم العربي: لبنان ١٩٠٠-١٩٦٠ دار نوفل ـ بيروت. ١٩٨٦.

ـ دراسة وتقديم لمجموعة الأعمال الكاملة لـ/ مصطفى لطفي المنفلوطي مؤسسة بحسون الثقافية ـ بيروت ١٩٨٦.


بات، ضرورةً، إعادة النظر في مفهوم الاستشراق وجدواه، وبالتالي صياغة تعريفه في ضوء ما بلغته نتائج البحوث، وما حققته على الصعد كافة، من سياسية واقتصادية وعسكرية وقِيَميّة.

ولن يُعنى هذا البحث بالجدل القائم حول تاريخ الاستشراق، أو تعداد مدارسه، أو الوقوف على هذا المستشرق أو ذاك.. أو ما شاكل، فهذا أمر مكرور.

**ما نهدف إليه تحديداً هو الآتي:**

١ ـ كيف بدت صورة الشرق في عيون المستشرقين؟ أو بصياغة أخرى: كيف يقدم المستشرقون صورة الشرق للمجتمع الغربي؟

٢ ـ هل الاستشراق الجديد بحث وظيفي يتوسله سادة العالم الجديد لصنع القرار؟

٣ ـ أيّ شرقٍ يريده الغرب؟

جميلة تلك الصورة التي يبدو فيها العربي ممسكاً برسن الجمل، ويمشي قُدُماً بين الكثبان الرملية الناعمة، في انبساط لا يحده إلا وهج الأفق، أو ما نراه في صورة العربي يتفيأ ظلال نخلة، مرتاحاً إلى مَضْحَل ماء.. وطبعاً لا تُغفل الصورة الجزء الخاص بالجّمل. أو ما ألفته عيوننا من رسم للسيف المعقوف أو المشطور آخراً، وربما المذهب قبضةً، أو ما نتأمله في صورة بدا فيها السوق الذي يختزل الطقوس والعادات والعمارة و«روح الشرق»، فهناك مئذنة، ويقابلها ما نصب من خِيام، وبضاعة مفروشة، من جِرار وما شابه، والناس في زحمة المكان، ولا عسر في التقاط عصب الحياة: نساءً تعرفن من الحجاب والسواد والخِمار، ورجال يعرفون من العمائم أو السيوف أو الصنادل، وربما حفاة.. وربما جاء الوجه المعاكس، فهناك صورة أخرى بدت النساء في قصر منيف، لا يلبسن إلا الشفائف، حول البركة يجتمعن، أو في أحضان الرجال.. فألف ليلة وليلة شمس تضيء عالمنا قديماً وحديثاً، تكريساً للتناقض الاجتماعي، وربما الفجور مقابل المكتوم، وما خلف الحجاب!

وبالمقابل ينتزع منّا كل الاحترام عمل بحثي، يقوم على منهج علميّ، يضيء زاوية ما من تراثنا، أو يفلسف لنا وجهة نظر، أو ينجز نتيجة تدفع بالمعرفة قدماً فنتبصّر من خلالها ما كان غفلاً في بحثنا المعاصر.

فهي صور شتى تصدر عن باحثين عنوا بالشرق بشراً وأرضاً وتاريخاً ولغةً وحتى ما قدروا على فهمه من طقوس وعادات. لقد تحصّل لدينا مئات ومئات البحوث، فيها الغثّ والسمين، وفيها ما حمل الحقد والكراهية والطعن حتى بالمقدسات، وفيها ما بدا جلياً نفعه، وما نمّ عن خُلُق رفيع، وحبّ صادق لهذا الشرق.

يحقّ لنا، إذن، أن نُثَمّنَ عالياً الاستشراق باعتباره بحثاً أكاديمياً، في إطار ما يقدّم من إنتاج معرفي، موضوعي، يسهم في اكتشاف الشرق، أو في معرفة الآخر. ولا فرق في هذا المستوى من البحوث، بين موضوعات ثقافية أو سياسية، أو اقتصادية، أو لغوية، أو اجتماعية، أو هندسية. فإذا كان تعامل الاستشراق مع العرب والمسلمين قائماً على التماثل العرقي، والرغبة الصادقة في الاطلاع على المجهول، وجمع المعلومات من هذا الشرق، ليكون لهم في ذلك كله عملاً معرفياً يثري حوار الحضارات، ويؤسّس لإقامة حوار بنّاء بين الشعوب: شرق ـ غرب، ويسهم في بناء

جسور التعاون البشري في وجه تحديات الطبيعة والكوارث.. أقول إذا كان البحث الاستشراقي في هذه الاتجاهات فهو تعامل مشروع، يحمل في طياته معطيات إنسانية، تدمغ استمراره بالتشجيع والرضى على ما تنتهي إليه محصلات الجدوى.

أمّا الموقف من الاستشراق، قديماً كان أو حديثاً، الذي يجيز لنفسه أن ينصّب الغرب بمثابة نموذج الإنسانية، وأنه القادر، وحدَه، على امتلاك سلطة تسمية الإنسانيات أو المجتمعات الأخرى، وبالتالي فرصة منحها مكاناً متواضعاً ضمن خارطة تنوّع الثقافات. أقول إن هذا الاستشراق الذي أسقط المجتمعات الأخرى من حسابه، جاعلاً إياها في مرتبة الدونية، لن يستطيع أن ينتج في محصلة التقييم العلمي إلا بحوثاً سيئة السمعة، عقيمة الجدوى، تفوح منها رائحة الكراهية والتعصب، ولن تؤسس إلا البغضاء بين الشعوب، ولن تقدم إلا أسباب تعطيل الحوار بين الحضارات، ولن تكون إلا في عداد من يسهم بنسف دعائم الثقة بين المتعاملين.

لذا، يحق للباحث العربي، أو الباحث المسلم، أن يكون حذراً من بحث استشراقي يتوسل العلم مصدراً للنفوذ والحكم، وأن يكون مناهضاً لما ينتج من بحوث استراتيجية توظف لدى دوائر صنع القرار الغربي، وأن يكون في موقع القتال البحثي، الشرس، ضد ما ينتجه المستشرقون الجدد من بحوث تتداخل مع بنى الدولة الحديثة في الولايات المتحدة وحلفائها من دول أوروبا، والمتشابكة مع توجهات سياسات هذه الدول ومصالحها. إن المسألة، في هذا المقام، تتطلب من الباحث العربي الحصيف الحذر البالغ، والوعي الكبير، لما تمثله المسألة من تجنٍّ في التعامل، ومكر في تحديد الأهداف، وبشاعة في التعاطي، بلغت حد السيطرة بالقوة.

لقد كانت من الفرص الحضارية المفيدة أن يحظى الغربي بصورٍ، للعرب، سليمة، واقعية. لقد رآنا الغرب، إلا ما ندر، بعيون المستشرقين. ولقد تشكلت معالم الشرق، في ذهن الغربي، كما نقلها ورسمها وخَطّها وحلّلها واستنتجها وروّج لها المستشرقون. وكان الشريط في جلّه، إلا جزءًا يسيراً، يشوّه، ويسقط حقده على المصوَّر. فيا لفداحة ما رسموا، وما خطّوا، وما حلّلوا.. فالصورة لا تعدو صورة المتخلف، الصعلوك، أو المتحالف مع الشيوعية، أو ذلك الإرهابي الذي يزرع الأرض شرّاً ودماراً، أو الذي خلق ليعيش لملذاته، مبدّداً المال على النساء والقمار.

ويعجب المرء للزمن الضائع الذي عبث به معظم المستشرقين، وهو زمن يمتد عبر قرون، من العصر الوسيط إلى عصرنا الحاضر.

يحقّ لنا، نحن العرب، أن نتساءل: لماذا أُسيء تقديم صورة الشرق إلى الغربي؟ ولماذا لم تأخذ تلك البحوث الاستشراقية الموضوعية عن الشرق، على قلّتها، حظها من الانتشار والرسوخ؟

ويحق لنا أن نستنتج أن البحث الاستشراقي، في معظمه، كان يخدم المنطلقات والأهداف السياسية والعقيدية لدول الغرب الكبرى.

ويحق لنا أن نقول إن معظم أهداف هذه البحوث أرسيت على مقولة أن العلم بواقع الآخر يكون مصدراً للنفوذ والحكم والسيطرة عليه، وأن البحث المتراكم في لغة المجتمعات الشرقية، ومعتقداتها وعاداتها ودياناتها، وجغرافيتها، يشكل مع مرور الزمن مصدراً أساسياً لصناعة الصورة، وغرسها في أذهان الغربيين، وبالتالي صناعة القرار القاضي باستغلال خيرات الشرق.

### لكن.. مَنْ هم هؤلاء المستشرقون الجدد؟

إنهم باحثون غربيون متخصصون في شؤون المجتمعات العربية والإسلامية، يعملون في مؤسسات رسمية، أو خاصة، تتبع سياسة المؤسسات الرسمية، بشكل غير معلن، ويخضعون، من حيث العمل البحثي الوظيفي، لتوجهات ترسم لهم ما يراد من هذا الشرق الذي يعنى بلغة المصالح السياسية والاقتصادية: عالم الجنوب، والذي يشكل فيه الوطن العربي الحلقة الأصعب، والعصب الاستراتيجي، وبحيرة البترول والغاز والمعادن، وثلاثة ممرات: تصل المحيط الأطلسي بالبحر المتوسط، وتربط بين المتوسط والبحر الأحمر، وتشكّل خروجاً إلى المحيط الهادئ، عدا ما للخليج العربي من أهمية في النفوذ إلى إيران وعمق الشرق.

يُراد لهذا الشرق تنفيذ اختراق ثقافي يزعزع دور الثقافات الوطنية، فيه، لحساب ما يُسَمّى ثقافة النموذج، أو ثقافة التسلية، أو الثقافة الاستهلاكية، غير المنتجة وغير المبدعة. لذا، فإن المؤسسات التي تشكّل البنية الرئيسية للإنتاج الفكري تضع مخططات للإنجاز حسب الطلب وحسب الموارد

المالية التي تتوفر لها، وبالتالي لن يكون مسموحاً انتاج بحوث يؤدي الاشتغال بها إلى الإضرار بمصالح مراكز الطلب نفسها التي تكاد تكون محصورة في تلك المؤسسات المستفيدة من التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للنظام الدولي الجديد.

«هذا الجانب قد يكون، ربما، أحد العوامل التي تفسّر انهيار الاهتمام بالدراسات التاريخية والجغرافية والاقتصادية الكلية، وتحول الدراسات الاجتماعية عن الوضعية التي سارت عليها خلال العقود الثلاثة التي سبقت الثمانينات، لتسير في اتجاه آخر».

«وقد زاد هذا الاختلال حدّة باختفاء مؤسسات الإنتاج الفكري في البلدان الاشتراكية سابقاً، وضعف مساهمات بلدان العالم الثالث التي انعكس عليها هي الأخرى الوضع الأزموي الذي عليه بلدان الجنوب.

«إن تقلص الإنتاج الفكري على المستوى العالمي، وانحصار اهتماماته في مجالات هادفة يوفر شروطاً مثالية لسيادة طروحات النظام العالمي الجديد»[1].

إن رصداً أولياً لإدارة التفكير الاستراتيجي، وعديد المؤسسات والمراكز العاملة على تحقيق الأهداف السياسية والاقتصادية لسادة العالم الجديد، يظهر دور آلاف الموظفين والخبراء والمترجمين الذين يزودون أجهزة الاستخبارات بالمعلومات، وبالتالي تعتمد السلطة التنفيذية، بشدة على هذه المعلومات. فلا عجب إذن أن يكون لتلك المؤسسات والمراكز المسؤولة عن جمع المعلومات وتحليلها تأثير مباشر في عملية اتخاذ القرار.

إن الحجم الحقيقي لهذه المراكز والمؤسسات غير معروف بشكل دقيق، لكن أمثلة محددة، مقرونة بالأرقام تبرز ضخامة هذا التوظيف البحثي، فوكالة الأمن القومي الأمريكي في سنت ميد إم دي توظف ٥٣,٠٠٠ موظف، ولها ميزانية تفوق بخمس إلى سبع مرات ميزانية وكالة الاستخبارات المركزية، أي ما يقرب من ٧ مليار دولار سنوياً، في حين لدى ملاك وكالة الاستخبارات المركزية في لانغلي، فرجينيا ١٦,٥٠٠ موظف.

فلدى ملاك وكالة الاستخبارات المركزية في لانغلي، فرجينيا، ١٦,٥٠٠

موظف، وميزانية تقرب من مليار دولار سنوياً، بينما توظف وكالة الأمن القومي في سنت ميد إم دي ٥٣,٠٠٠ موظف، ولها ميزانية تفوق بخمس إلى سبع مرات ميزانية وكالة الاستخبارات المركزية. ومعلوم أن وكالة الأمن القومي هي الذراع الرئيسي لجهاز المخابرات في مجال التقاط المعلومات، حيث إن لديها ٤٠٠ برج وصحن للتنصت حول العالم، ولا يتضمن ذلك الأقمار الصناعية. وهي أيضاً مركز لأكبر تجمع للمترجمين من اللغات الأجنبية في العالم»[٢].

ويضاف إلى هذه المراكز البحثية ما تقدمه مراكز الدراسات الاستراتيجية اليهودية التي تقدم التقارير والدراسات وتتصل برجال الكونغرس والإعلام بشكل مكثف ومنظم، وتحاول التأثير على صانعي القرار السياسي والاستراتيجي الأمريكي. ومن هذه المراكز والمعاهد السياسية والاستراتيجية الفعّالة معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى WINEP الذي أسّسه مارتن أنديك ويديره الآن دنيس روس بعد خروجه من الإدارة الأمريكية، ويعتبر المركز أول من قدّم دراسة عن الشرق الأوسط للرئيس بوش الابن تحت عنوان: «تقرير فريق الدراسة الرئاسي: الإبحار عبر الاضطراب أمريكا والشرق الأوسط في قرن جديد»، واستطاع المعهد أن يسوق دراسته تحت شعار فريق يضم أعضاء من الحزبين ليلبس ثوب الموضوعية والأكاديمية في الوقت الذي يخدم إسرائيل»[٣].

Freeman Center for Strategic Studies (FCSS)، ومعهد الدراسات السياسية والاستراتيجية المتقدمة Institute for Advanced Strategie and policy studies[٤].

وحسب إحصائيات أوائل عقد الثمانينات فإن هناك في الولايات المتحدة أكثر من ١٥ ألف عالم سياسة، يشكلون ٧٥٪ من إجمالي علماء السياسة في العالم، ويتزايد عدد هؤلاء العلماء في الولايات المتحدة بمعدل مائة عالم كل عام، وأن ٢٢٪ من إجمالي هؤلاء العلماء هم من اليهود، وأن القسم الأكبر من هؤلاء متخصص بالعالمين العربي والإسلامي، في اختصاصات مختلفة، ومنهم من استطاع في العقد الأخير أن يروّج لنظريات الصراع والمواجهة مع العالم الإسلامي حتى قبل أحداث ١١ أيلول / سبتمبر. ومن هؤلاء صموئيل هنتنجتون اليهودي الأستاذ بجامعة هارفرد صاحب نظرية صدام الحضارات، والتي تبنتها الإدارة الأمريكية، وهناك أيضاً

برنارد لويس في جامعة برنتسون، ودانيال بايبس، ومارتن كرامر، وهم أصحاب نظرية المواجهة مع العالم الإسلامي بعد نهاية الشيوعية والحرب الباردة(٥).

إن استراتيجية البحث الاستشراقي أخذت تنحو منحى التوظيف الهادف المركّز في المرحلة التي تلت تأميم قناة السويس، حيث برزت ملامح الثورة والنزعة التحررية عند جمال عبد الناصر، مما أثار مخاوف الغرب من هذا الحدث الخطير، وهو ما ذكّر بمحاولة الزعيم الوطني محمد مصدق في إيران عام ١٩٥١. وازداد التخوف من ناصر الذي قدّم دعماً غير مشروط للنظام السوري المحاصر من التهديدات الخارجية، وأفشل بدعمه هذا مخطط تشجيع جيران سوريا، خصوصاً تركيا والعراق على القيام بعمل عسكري حاسم لإسقاط النظام في دمشق(٦). وتصاعد الخوف من ناصر عقب سقوط الملكية، الموالية للغرب في العراق عام ١٩٥٨. لقد كان الخوف من تأثير دور عبد الناصر، المتصاعد، مسيطراً على أذهان صنّاع القرار في الولايات المتحدة وحلفائها من دول أوروبا، لما يمكن أن يطلق سلسلة ردود فعل في المنطقة، مما يعرض للخطر بقاء الأنظمة العربية المحافظة والمصالح الأمريكية والأوروبية الحيوية في المنطقة.

واقترن ذلك باتهام مصدق ثم ناصر بأنهما شيوعيان مصممان على إحلال الاتحاد السوفياتي محل الغرب في المنطقة وهو اتهام قصد به إثارة حفيظة الأنظمة العربية المحافظة. لكن الواقع أنه كان لدى الغرب مخاوف حقيقية من أن تضر سياسة ناصر، وقبله مصدق، بأسعار النفط وتأمينه، وتزيد من التحرك السوفياتي في المنطقة. وهكذا صدمت النزعة التحريرية عند مصدق وناصر اثنين من الاهتمامات الغربية الحساسة في المنطقة العربية، وهما النفط واحتواء الاتحاد السوفياتي. إضافة إلى ما أخذ يتركه صعود نجم عبد الناصر في المجتمع العربي، واستجابة الملايين لخطاباته التي كانت تحمل شعار: «إرفع رأسك يا أخي»، وهو ما حرّك المشاعر القومية في المنطقة، تلك التي باتت تعيش حالة رومانسية بكل ما في الكلمة من معنى، وبقدر ما كانت العواطف مشبوبة تجاه ناصر، كانت الكراهية للغرب تشتد وتقوى.

وعلى الرغم من تبرم الولايات المتحدة من هذا التوسع الناصري فقد كانت واشنطن تهتم بالحفاظ على وجود مسافة معينة مع إسرائيل بينما تبني الجسور مع

الأنظمة العربية المحافظة، وتهتم بإبقاء خيوط تواصل رفيعة مع ناصر، حتى لا تعطي مزيد من الفرص لتغلغل السوفيات في المنطقة، لذا، فهي لم تقدم على اتخاذ أية إجراءات قد تعرض للخطر المصالح الحيوية الأمريكية في البلدان العربية. لقد كان الحذر الشديد سيد الموقف. لكن، كان من الضرورة الملحة معالجة الحالة المربكة التي أوجدها ناصر في العالم العربي، والتي أخذت تمتد إلى شعوب دول عدم الانحياز من خلال صداقته مع نهرو في الهند وتيتو في يوغسلافيا ولومومبا في الكونغو.

وقد وجدت الولايات المتحدة في ملف المساعدات الاقتصادية والعسكرية واحدة من أكثر الأدوات فعالية في وصل الحوار مع ناصر، عام ١٩٦٥ وأملت في أن تنتزع تنازلات سياسية من عبد الناصر مقابل المساعدات العسكرية. وقد عرضت أفضل الفرص لإقناع ناصر بالتنازل أمام الضغوط الأمريكية. وفي هذا المفهوم فإن المساعدات استكملت كمصدر لمكافأة الأصدقاء ومعاقبة المعارضين. وعندما لم يتنازل عبد الناصر أنهى جونسون المساعدات الأمريكية لمصر في منتصف الستينات. وبالطريقة نفسها، فإن مشتريات السلاح المصرية من المعسكر الاشتراكي، واعتراف مصر لاحقاً بالصين قد دفعا أيزنهاور لأن يسحب، بشكل مفاجئ، عرض الولايات المتحدة للمساعدة في تمويل سد أسوان العالي في عام ١٩٥٦.

وقد اندفع هذا الأخير، بفعل معلومات بحثية تكيد لعبد الناصر، متدخلاً في الصراعات الداخلية العربية، مما دفع القوميين العرب، وخصوصاً عبد الناصر، لدعوة السوفيات إلى المنطقة لموازنة الاحتكار الغربي، سواء في المجال السياسي أو في مجال التسليح. كذلك فإن كره جونسون للقومية العربية بقيادة ناصر لعب دوراً مهماً في عملية التصعيد والتصعيد المضاد بين إسرائيل ومصر في أيار/مايو عام ١٩٦٧، ومن ثم نشوب حرب الأيام الستة في الشهر التالي(٧).

لقد كانت المشورة والنصائح والتقارير المعدة من خبراء الشرق والموظفين المتابعين شؤون المنطقة العربية تقدم إلى صناع القرار السياسي وفق قاعدة «أفضل الطرق لتحقيق المصالح الحيوية لواشنطن وحلفائها من دول أوروبا، وإسرائيل، وتأمينها».

في العقود الثلاثة الأخيرة، من القرن الماضي، بدا «الشرق» غارقاً في معالجة

تداعيات الحرب العراقية ـ الإيرانية، وانهيار تكتل الاتحاد السوفياتي كقوة عظمى في الساحة الدولية، واجتياح لبنان وإخراج المقاومة الفلسطينية إلى شتات جديد، واضطراب في أسعار النفط (١٩٨٦)، وقد ختم العقدان الماضيان بكارثة الاجتياح العراقي للكويت، وتدخل الدول الكبرى، وتمزق الصف العربي، ثم حرب الخليج الثانية، ثم وقوع الكارثة الكبرى باحتلال العراق بالقوة العسكرية من قبل الولايات المتحدة ودول التحالف.

واللافت في هذه العقود، انتقال الشرق من الحقبة الأوروبية إلى الحقبة الأمريكية، وتوجه البحث الاستشراقي إلى تحول نوعي في استراتيجية التفكير والتخطيط والتنفيذ. فالشرق والعرب، عموماً، خضعوا في هذه الحقبة للاستغلال كمستهلكين أكثر مما خضعوا له كمنتجين وعمال. «فبدلاً من إجبارهم على شحن المواد الأولية وتوريدها لأوروبا بأسعار تتضمن غبناً شديداً، وبدلاً من إجبار عمالهم بطريق السخرة على حفر قناة بين البحر الأبيض والبحر الحمر لصالح رأس المال الأوروبي، أصبح النفط العربي اليوم يجري شراؤه بأسعار تساوي عدة أضعاف نفقة إنتاجه بشرط أن يقوم العرب بإنفاق إيراداتهم من النفط على أسلحة أمريكية لا نفع للعرب منها. قد يعطي العمال العرب الآن في الحقبة الأمريكية أجوراً أكثر ملاءمة للآدميين من أيّ أجور حصلوا عليها خلال الحقبة الأوروبية، ولكن بشرط أن تنفق هذه الأجور العالية، أو جزء كبير منها، على سلع مستوردة من الولايات المتحدة[٨].

ومن المفيد، هنا، إيراد بعض الأرقام ذات المغزى، فبعد دخول العراق أرض الكويت وبعد إجبارها على الانسحاب، أخذ مخطط تدمير الاقتصاد العراقي يتجلى سريعاً، فلقد انخفض متوسط الدخل في العراق من ٤٠٨٣ دولاراً في عام ١٩٨٠ (الذي كان في ذلك الوقت نحو ثمانية أمثال متوسط الدخل في مصر) إلى حدود ٦٢٧ دولاراً في عام ١٩٩٠ (أي أقل من متوسط الدخل في مصر). وفي هذا العام نفسه قدرت حكومة السعودية أرصدتها (مدخراتها) المتراكمة سنة بعد أخرى من فوائض إيرادات النفط بنحو ٧٠ مليار دولار. ولكن إجمالي النفقات التي تحملها الاقتصاد السعودي وحده بسبب الهجوم العراقي على الكويت وما تلاه من أحداث، قدرت حتى نهاية سنة ١٩٩٢، بما يتراوح بين ٦٠ و ٨٠ مليار دولار، أي ما يقارب إجمالي مدخرات السعودية المتراكمة»[٩].

إن هذا التحول الكبير الذي طرأ على طبيعة الاستغلال للشرق، في الحقبة الأمريكية، من استغلال الدولة كمنتج إلى استغلالها كمستهلك يعكس الرغبة في استكمال الاستراتيجية المرسومة التي تفتح الباب واسعاً أمام سياسة العولمة التي تعمل على تحقيق الانصهار التدريجي القسري للاقتصاديات الوطنية في سوق رأسمالية عالمية، تمسك دول القرار، وفي مقدمتها الولايات المتحدة بزمام الأمور.

**الهوامش:**

(١) العرب وتحديات النظام العالمي، ص ١٥٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي [١٦])، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٩٩.

(٢) د. فواز جرجس: السياسة الأمريكية تجاه العرب، ص ص ٤٤-٤٥. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٩٨.

(٣) أحمد سليم البرصان: مقال بعنوان: اللوبي الصهيوني والاستراتيجية الأمريكية في الشرق الأوسط، ص ص ٦١-٦٢. مجلة السياسة الدولية، العدد ١٥٠ اكتوبر ٢٠٠٢.

(٤) و(٥) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٦) السياسة الأمريكية تجاه العرب، (مرجع سابق، ص ٤٩).

(٧) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٨) د. جلال أمين: العولمة والتنمية العربية ـ من حملة نابليون إلى جولة الأدروغواي ١٧٩٨-١٩٩٨ ص ٣٥. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (ط ١) ١٩٩٩.

(٩) المرجع السابق، ص ٣٦.

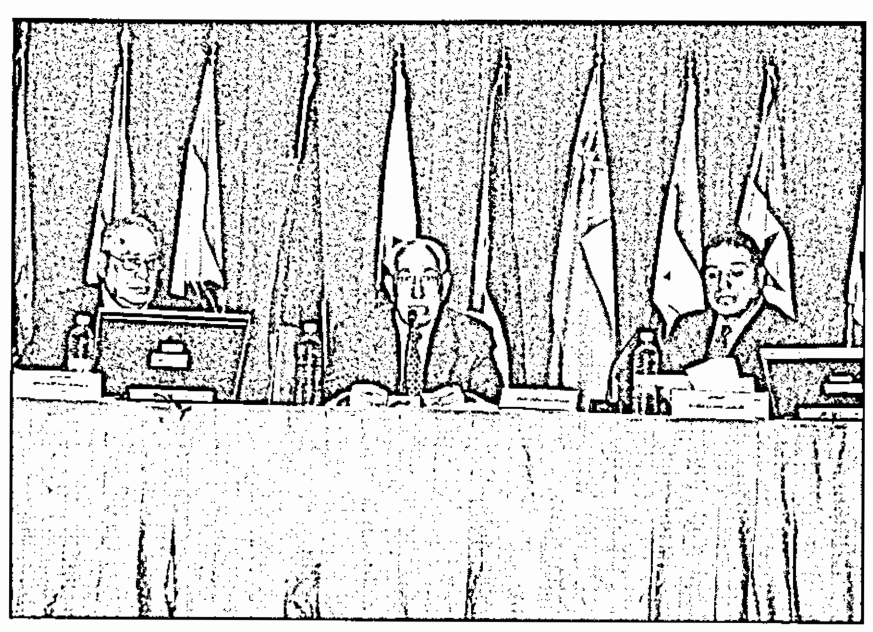
# وقائع المؤتمر

## الجلسة الثانية:

المحور الثاني: (أدب الاستشراق)

- قراءة في استشراق ما بين الحربين العالمتين د. يوسف عبد الله مكي (السعودية)
- الاستشراق والمستشرقون بين الإنصاف والتعصب د. سعد بوفلاقة (الجزائر)

رئيس الجلسة: أستاذ أحمد سلمان كمال (البحرين) باحث ومفكر عربي



يبدو في الصورة د. سعد بوفلاقة، أ. أحمد سلمان كمال، ود. يوسف عبد الله مكي.

## د. يوسف عبد الله مكي (السعودية)

# قراءة في استشراق ما بين الحربين العالميتين

**السيرة الذاتية:**

- دكتوراه في السياسة المقارنة جامعة دنفر ـ الولايات المتحدة الأميركية.
- ماجستير في الاقتصاد الدولي جامعة دنفر ـ الولايات المتحدة الأميركية.
- بكالوريوس علوم في العلاقات الإنسانية وتنظيم السلوك ـ جامعة سان فرانسيكو.
- رئيس لجنة التدقيق والمراجعة الشاملة فبراير ١٩٩٥ ـ أكتوبر ١٩٩٥ الموسوعة العربية العالمية الرياض ـ المملكة العربية السعودية.

**تمهيد:**

تهتم هذه الورقة بتقديم رصد واستقصاء سريعين لبعض مظاهر الحركة الإستشراقية في الوطن العربي، في الفترة ما بين الحربين العالميتين. وقد اختيرت هذه الحقبة، لعدة أسباب، يأتي في مقدمتها أن الخارطة السياسية للوطن العربي، وبشكل خاص الجزء الشرقي منه، قد أعيدت صياغة تركيبها، لصالح المشروع الاستعماري التقليدي، الذي عبرت عنه بشكل دراماتيكي، معاهدة سايكس بيكو، التي جرى بموجبها تقسيم مشرق الوطن العربي بين الإستعمارين، الفرنسي والبريطاني. كما عبرت عنه المعاهدات والاتفاقيات التي فرضها البريطانيون على مشيخات وإمارات الخليج العربي، والتي وضعت عند مطلع القرن العشرين، معظم مناطق الخليج والجزيرة العربية تحت الحماية البريطانية. لقد ضمت الطلائع الأولى لقوات المحتلين في معظم الأقطار والمناطق العربية مجموعات متخصصة من المستشارين والباحثين، كان بينهم من صار له دوراً بارزاً في الحركة الإستشراقية. وقد تميز بعضهم بثقل عطائه في مجال الدراسات العلمية والبحث عن الآثار والكشف عن أسرار هذه الأرض. وقد زاوجوا بشكل عملي بين الأدوار السياسية والاستخباراتية المنوطة بهم وبين كونهم علماء يملكون آليات وتقنيات المعرفة

والبحث، فكانت أحد نتائج أعمالهم إثراء المكتبة العالمية بكثير من الدراسات العلمية المفيدة والنادرة.

ومن هنا فإن أهمية هذه الحقبة على الصعيدين العربي والعالمي، وكونها مثلت، من جهة، مرحلة انتقال رئيسية في الواقع السياسي العربي، ومن جهة أخرى، ثراء الإنجازات التي تحققت على يد مستشرقي تلك المرحلة، وزخم إنتاجهم، والدور الذي لعبوه في تشكيل العقل والرؤية الثقافية الغربية تجاه هذا الجزء من العالم، بشكل ساعد كثيرا على تحقيق عملية الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية التي تواصلت بوضوح حتى الخمسينيات من القرن المنصرم، والحاجة إلى وعي خصوصية تلك المرحلة، هي جميعا ما حفزنا على المغامرة بكتابة هذه الورقة. نأمل أن نتمكن خلالها من المساهمة بإثراء الحوار في مؤتمركم الموقر، وأن تكون قد وضعت لبنة إلى جانب اللبنات الأخرى، على طريق تجذير الوعي بالتجربة الإستشراقية في المرحلة التي هي موضوع هذا البحث.

## خلفية حول مفهوم الاستشراق:

تشير كلمة الاستشراق إلى علاقة بالشرق، غير أنه كمصطلح كان دائماً فضفاضاً وغير مرتبط بزمان أو مكان، وعلى الرغم من التباين، الحاد أحياناً، في تحديده كمفهوم بصورة راسخة، فإنه يشير إلى أن دراسة الشرق ومعرفته وفهمه هو الجامع المشترك في كل الآراء التي ناقشته وتتبعت معطياته ومجالاته.

فقد عرف قاموس اكسفورد المستشرق بأنه الذي يتبحر في لغات الشرق وآدابه وعلومه. (العليان ص. ١٠). واقترب عدنان محمد ازان في كتابه الاستشراق والمشترقون من هذا التوصيف، حيث يرى أن الاستشراق كمصطلح أو مفهوم يطلق في العادة على اتجاه فكري يعنى بدراسة الحالة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة. (العليان ١٣: ٢٠٢). لكن وازن لم يشر إلى الجهات التي تنبع منها هذه الدراسات، ولا المكان الذي يخرج منه هؤلاء الدارسين، كما لم يتعرض إلى أهدافهم والغايات التي تحركهم.

أما إدوارد سعيد فإنه يشير في كتابه **الاستشراق ـ المعرفة، السلطة، والإنشاء** إلى أن الاستشراق يعني عددا من الأشياء هي جميعا متبادلة الاعتماد. إن الدلالة الأكثر تقبلا للاستشراق دلالة جامعية (أكاديمية)؛ إن الملصقة ما تزال مستخدمة في

عدد من المؤسسات الجامعية، تشمل كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه. ويسري ذلك على التعامل مع الشرق سواء في المجالات المختصة بعلم الإنسان أو بعلم الاجتماع، وسواء كان المعني بذلك مؤرخا أو فقيه لغة، إن من يتناول الشرق في جوانبه المتعددة والعامة، على حد سواء، هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي ببحثه فهو استشراق. لكن سعيدا ينبه إلى أن هذا المصطلح بالمقارنة مع الدراسات الاستشراقية أو الدراسات الإقليمية هو أقل تفضيلاً اليوم لدى المختصين لسببين اثنين: أولهما كون التعريف غائماً وعاماً إلى درجة مفرطة، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. (سعيد. ٣٨: ١٩٩١). إنه بمعنى آخر، يرى أن هدف الاستشراق هو الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يمكن عن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من الولايات المتحدة. إنها لصدفة أن تجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق الإسلامي في الولايات المتحدة، بينما ليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة.

ويلاحظ أن إدوارد سعيد في تعريفه للاستشراق كان متأثراً إلى حد بعيد بالنكبة الفلسطينية، التي كان هو أحد ضحاياها، كما كان متأثرا بمطالعاته للدراسات العنصرية التي تعاملت مع قضايا الأمة العربية بصور فاضحة في تحيزها، وبشكل خاص الموقف من قضية فلسطين. وقد طبعت هذه الرؤية معظم أعماله وفي المقدمة منها كتاب الاستشراق، وكتابه عن المسألة الفلسطينية The Question of Palestine وكتابه عن ثقافة الإمبريالية Culture of Imperialism. ولعلي اتفق، في هذا الصدد، مع الدكتور صادق جلال العظم في نقده لموقف سعيد من الاستشراق، حين وصفه بالاستقرار والسكون، واعتبره موقفا استشراقياً معاكساً للاستشراق الغربي، يوقف الزمن ويفتقر إلى الديناميكية، ويعطي للثقافة الشرقية طابعاً إيجابياً ثابتاً غير خاضع لقوانين التطور والتغيير، لكن ذلك، على أية حال، ليس موضوع ورقتنا هذه.

ويقترب أنور عبد الملك من رؤية سعيد للاستشراق، حيث يلاحظ في دراسته: **الفكر العربي في معركة النهضة** إن المستشرقين الذين صحبوا نابليون أثناء الحملة على مصر بهدف دراسة الأثريات المصرية لم يطرحوا أنفسهم كعلماء آثار ولغويين فحسب، ولكن باعتبارهم زاوجوا بين السلطات العلمية والسياسية، وتعاونوا

مع أهدافها بشكل كامل. كما أن أمثال شامبليون ويندهام ليسوا فقط علماء أثريات لكنهم علماء في وقت محدد وبصحبة ملك محدد. ولعل خير دليل على تلك الغايات هو تهريب المسلات وغيرها من الأثريات الثمينة إلى الدولة الأم أو المركز.إن عبد الملك يرى أن هدف الاستشراق هو التعرف على الأرض المعدة للاحتلال، وغزو وعي الشعوب لضمان خدمة القوى الأوروبية بشكل أفضل (منصور، ٣٤: ٢٠٠١) .

ويعرف الدكتور عمر فروخ، في مقالته التي نشرتها دورية **سلسلة الثقافة المقارنة**، في عددها الأول، كانون الثاني ١٩٨٧ الصادرة عن دار الشئون الثقافية العامة ـ بغداد الاستشراق بأنه اشتغال نفر من العملاء الغربيين بأحوال الشرق، وأن ذلك قد نشأ بعد الحروب الصليبية نتيجة لعوامل سياسية هدفت لتقديم معلومات ومعارف عن القوى الاستعمارية الغربية الفتية آنذاك، عن أحوال الشرقيين، لكي تسهل على رجال السياسة في الغرب تحقيق الاختراق السياسي والعسكري وتجعل من التعامل مع أمور الناس العملية في الشرق الغني أمرا ممكنا، يحقق الغاية والفائدة للدول الغربية القوية. ويرى فروخ أيضاً أن الاستشراق كان بالإضافة إلى ذلك، غاية دينية لخدمة المبشرين الذين أرادوا أن ينشروا ديانتهم بين الشرقيين من مسلمين وغير مسلمين. أما الذين انطلقوا من إعجاب خالص لمعرفة أدب العرب خاصة، وفلسفة وعلوم الغرب فهم قليلون إذا جرى قياسهم بالذين رغبوا في الاستشراق اندفاعا في أهدافهم السياسية والدينية.

ونرى في هذا الصدد، أن من الأهمية التميز في الدراسات الاستشراقية بين مجال الإنجازات التي تحققت في الحقول العلمية البحثية من مخطوطات ونشر ووثائق ومعاجم وفهارس، وتحقيق نصوص وغيرها، وبين الجانب الأيديولوجي الذي يغلب على الدراسات الاستشراقية، والتي ترد في الأطروحات ومناهج البحث عند تناول الدين الإسلامي والقرآن والسنة. إلا أن ذلك لا يعني أن النوع الأول من الدراسات، حتى وإن التزم بمقاييس علمية في التحليل والاستنتاج، كان بريئا تماما، ولم تقف خلفه أبعاد سياسية ومطامع استعمارية. وليس من شك في أن المستشرق سوف ينطلق من أرضية ثقافته ووعيه الخاص وأدوات تحليله بما في ذلك النظريات وطرق البحث، ولذلك فإن استنتاجاته ستكون وليدة بيئته وستكون متحيزة بالضرورة لصالح المركزية الغربية وغير عادلة عند التناول والتحليل. وما يضاعف في طبيعة

الانحياز هو ارتباطه بعصر الإمبريالية والكشوف الجغرافية والاستعمار، والانطلاق من المركزية الأوروبية.

لكن هذا الاستنتاج يجب أن لا يغيب عنا حقيقة أن كثيراً من النقد الذي نمارسه نحن بحق الاستشراق يتم بمعايير ذاتية وبإسقاط واقعنا وظروفنا المحلية والقومية على تلك الأنشطة. ومن هنا فإن القراءة تكون في الغالب هي قراءة الأنا للآخر. والأنا هنا ليست كتلة هلامية ولكنها أيضا ليست كتلة ساكنة. هنا على سبيل المثال، موقف عمر فاخوري في كتابه **آراء غربية في مسائل شرقية**: ١٩٢٥ الذي يقترب في موقفه من موقف البروفيسور إدوارد سعيد في رؤيته للاستشراق باعتباره جزءا من نفي الآخر ومقدمة للهيمنة على مقدراته، وبين الأنا الذي يمثله طه حسين التائب من شرقيته والذي أقنع نفسه بانتماء مصر للحضارة الإغريقية أكثر من انتمائها للشرق، وبالتالي انتماءه هو ذاته للثقافة الغربية وانفصامه عن الشرق.

إن الموضوعية والنزاهة، على أية حال، تقتضي منا التسليم بأنه رغم أن الاستشراق ليس شيئا جديدا، حيث كان هناك دائما متخصصون ودارسون أجانب أعطوا من جهدهم اهتماما كبيرا منذ وقت مبكر، إلا أنه كظاهرة أدبية وثقافية بأبعاد سياسية، برز بوضوح مع الهجمة الاستعمارية التقليدية على المنطقة العربية. وفي هذا الاتجاه، فإن كثيرا من الدراسات التي قامت بعملية رصد واستقصاء للحركة الإستشراقية، تشير إلى أن تلك الحركة كانت في معظمها جزءا من المقدمات التي هيأت لاحتلال الوطن العربي. لكن ذلك لا يعني عدم وجود مستشرقين متعاطفين مع حق شعوب هذه المنطقة في الحرية وتقرير المصير. لقد كان هناك منصفون، درسوا التاريخ والثقافة والآداب العربية، بتأن وروية وقدموا دراسات ثمينة، لا زالت حتى يومنا هذا تعتبر أحد مصادر المعرفة والتاريخ عن المشرق العربي.

وحول الزمن الذي برزت فيه ظاهرة الاستشراق يشير الباحث خيري منصور في دراسته **الاستشراق والوعي السالب** إلى أن كلمة الاستشراق ظهرت للمرة الأولى بالإنجليزية عام ١٧٧٩ Orientaliste قبل ظهورها في الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨، رغم أن ولادة الاستشراق خارج هذا التحديد الرسمي تعود إلى وقت طويل قبل ذلك (منصور، ٢٠: ٢٠٠١). في حين يربط آخرون ذلك بالحملة الفرنسية التي قادها نابليون على مصر. ويشير آخرون إلى أن الاستشراق كعمل مؤسسي بدأ في

النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كمقدمة للهجمة الاستعمارية الغربية على الشرق، وبشكل خاص على الأمة العربية والثقافة العربية الإسلامية. ويشيرون إلى أن هذه الظاهرة، تقوم من جهة على نفي للآخر، ومن جهة ثانية يقوم الغرب من خلال الاستشراق بإنتاج ذاته أيضاً، عبر تصوراته، واستخدامه لأدوات تحليله الخاصة، دون وعي للمكونات والموروثات الثقافية التي صنعت شعوب الشرق. وعلى هذا الأساس، فإن الشرق بهذا المعنى، هو نتاج الغرب، وذلك يقترب من القول إن التخلف هو من نتاج التقدم.

إن معظم الذين تناولوا ظاهرة الاستشراق من الباحثين يعتقدون بأنها تزامنت مع الهيمنة والاهتمام بالبلدان المكتشفة عمقه الاقتصادي والإستراتيجي القابل للاستثمار (منصور، ٢٠: ٢٠٠١). وهكذا يمكن القول أن الامتداد والتوسع أديا إلى انتشار الظاهرة كجزء من عملية الكشف التي تمثل مقدمات أولية وأساسية لتحقيق عملية الاختراق بأبعادها المختلفة. وفي هذا الصدد يشير مكسيم رودنسون إلى أن المستشرقين يبدءون بدراسة اللغات وجميع المواد تحت دوافع أيديولوجية كاملة، تمثل أقنعة تختفي وراءها رغبات الهيمنة والتحكم.

وضمن هذا السياق، يبدو، من وجهة النظر هذه، أن هناك تطابقا كبيرا بين خريطة التوسع الأوروبي الاستعماري وخريطة التوسع والتقدم في مؤسسات الاستشراق. وذلك هو ما يوضح اتساع نشاط العمل الإستشراقي في الفترة بين ١٨٦٥- ١٩١٤، وهي الفترة التي شهدت شيخوخة السلطنة العثمانية، وبدء الانقضاض الأوروبي على تركتها. والتي تضمنت توقيع اتفاقيات ومعاهدات ضمنت للأوروبيين حصصاً كبيرة في ممتلكات السلطنة، كما شهدت استقلال عدد كبير من دول البلقان. إن ذلك يطرح علامات استفهام كبيرة على التوصيف المألوف للمستشرقين الذي لا يرى فيهم سوى مجموعة من الحالمين الذين تحركهم شهوة المغامرة في بلوغ أقاصي الشرق. وأن تلك الشهوة ليست إلا فردية، ربما تصدر عن فنان أو رحالة أو فيلسوف. فلقد كان هناك على الدوام، باستثناءات قليلة، أسباب أخرى وأهداف محددة سلفا يبحث عنها المستشرق في البلاد المضيفةِ، التي يجري التخطيط للانقضاض عليها وعلى ثرواتها.. فعلى سبيل المثال، وصف المستشرق الروسي أ. ي. كراجكوفسكي الذي أقام في مصر عام ١٩٠١- ١٩٠٨ مبعوثا من جامعة بطرسبرج إلى أن الكتاب العرب يتعاطفون مع روسيا في

حربها مع اليابان، ووصف تلك المشاعر العربية بأنها مبعث شرف لروسيا. (منصور، ٢٠٠١ : ٢٠).

## استشراق ما بين الحربين العالميتين:

تفضح القراءة المتأنِية والواعية للتطورات الدراماتيكية التي شهدها المشرق العربي والتغيرات التي حدثت في خارطته السياسية، قبل وبعد الحرب العالمية الأولى، كثيراً من الأمور عن دور الحركة الإستشراقية المباشر في التهيئة والتغيير الذي حدث لاحقاً في عموم الممنطقة العربية. بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا بانغماس عناصر بارزة ومشهود لها بالقيام بأدوار هامة في الأعمال الإستشراقية قد كان لها دورا مباشراً في الصراعات الاستعمارية وتغليب مصلحة فريق على فريق آخر.

ومن بين الحقائق التي ينبغي الإشارة لها في هذا الصدد أن هناك تنافسا غربيا محموما على المشرق العربي، مثلته في مطلع هذا القرن ثلاث قوى رئيسية هي ألمانيا وبريطانيا وفرنسا. ذلك لا يعني البتة أن المطامح الاستعمارية ووجود هذه القوى بالمنطقة قد ارتبطت بتلك المرحلة، بل سبقتها قبل ذلك بوقت طويل. لكننا فقط ننوه إلى مقدمات الحرب العالمية الأولى، وكيف كان لتلك المقدمات أثر في نمو الحركة الاستشراقية.

كان هناك تنافس محموم بين البريطانيين والألمان حول منطقة الخليج العربي، وكان الألمان قد بدءوا في تعزيز نفوذهم بالتحالف مع الأتراك، والمضي قدما في تنفيذ مشروع سكة حديد البصرة. وقد بدءوا التحضير لذلك بإرسال مجموعة من العلماء والباحثين الذين لعبوا فيما بعد أدوارا بارزة في الكتابة عن أرض السواد، والكشف عن أسرارها ومكنوناتها. وكان البريطانيون يسعون إلى تأمين الطريق إلى الهند، درة التاج البريطاني، من خلال التحكم في المناطق التي تربط شرق السويس بالخليج العربي.

وهكذا فرضت على مشيخات الخليج اتفاقيات ومعاهدات حماية ضمنت للبريطانيين سيطرة مطلقة على المنافذ والخطوط الاستراتيجية الموصلة للهند، وفي مقدمتها مضيق هرمز. لكن قلب الجزيرة العربية بقي مجزءاً وتتقاسم الحكم به عوائل موالية للسلطنة العثمانية. حيث كان الشريف حسين في الحجاز، وكان ابن الرشيد في نجد والمنطقة الشمالية، وكانت هناك حامية تركية تدير الحكم بشكل مباشر في

إقليم الأحساء. أما جنوب الجزيرة، فكان الإمام يحي يفرض سيطرته على اليمن الشمالي، وترتبط به بعض الأسر في منطقة عسير.

وأثناء تلك الحقبة كان التململ الشعبي في بلاد الشام والعراق قد بدأ في التصاعد، كما برزت جمعيات ومنظمات سرية تطالب بتحقيق الاستقلال والانفصال عن السلطنة. وقد استثمرت حركة اليقظة العربية الصراع الدولي لتصعيد مطالباتها بالاستقلال، ويوضح كتاب اليقظة العربية لجورج أنطونيوس كيف تم تحقيق التحالف بين البريطانيين وقادة الحركة القومية والمراسلات التي جرت بين مكماهون، المندوب السامي البريطاني بالقاهرة، وبين شريف مكة، الحسين بن على، والتي انتهت بإطلاق الرصاصة الأولى للثورة العربية المناهضة للإحتلال التركي من مكة المكرمة.

ما يهم هذه الورقة من التركيز على تلك الحوادث هو بروز شخصيتين بريطانيتين أسطوريتين تشكلان أمثلة فاضحة على ترابط الأعمال الإستشراقية بالهجمة الاستعمارية، كمدخل لا بد منه لدراسة ظاهرة الاستشراق فيما بين الحربين. هاتين الشخصيتين هما: توماس إدوارد لورانس الذي اشتهر بلورانس العرب، والذي كان مستشارا للحسين بن على شريف الخحاز، وجون فيلبي، الذي كان مستشاراً للملك عبد العزيز بن سعود، بالرياض الذي أصبح لاحقاً ملك المملكة العربية السعودية.

إن دورهاتين الشخصيتين يعكس الصراع المرير بين دائرة الاستخبارات البريطانية في لندن ودائرة الاستخبارات البريطانية في الهند. ورغم أن الصراع بين الدائرين كان قاسياً ومراً، لكنه في نتيجته قد عبر عن علاقة تكاملية بين الجهازين.

ففي المرحلة الأولى، لعبت دائرة الاستخبارات البريطانية في المركز الأم، لندن دوراً أساسياً، من خلال التنسيق مع فرعها بالقاهرة، في الإعداد للثورة العربية التي قادها الشريف حسين، وأشرف على أدائها المستشرق، لورانس العرب. وكانت شعاراتها المعلنة هي استقلال المشرق العربي، كأحد الأوجه المعبرة عن طبيعة التوجه القومي في تلك المرحلة. إن الحديث عن الثورة العربية، ودور الشريف حسين والقوميين العرب، ومسار العمل العسكري في الحرب العالمية الأولى ضد العثمانيين بالمنطقة العربية لا يمكنه أن يغفل دور هذه الشخصية الأسطورية. لقد تقمص هذا الرجل دوز الشخص العربي، وعبر في سلوكه عن نزعات رومانسية

مشرقية. وربما تحول العقال والغترة والدشداشة، في نظره، إلى وسيلة لتحقيق هدف ذو حدين، الأول هو التماهي مع النزعة الرومانسية، وكان ذلك جزءاً من تمثله للإستشراق، والثاني، هو التجانس مع المخططات الاستعمارية، وكانت صوره العربي التي تقمصها جزءاً من عدة شغله.

لقد لعب لورانس دوراً مهما في الغزو البريطاني للمنطقة، وكان تقمصه لدور البدوي ابن المنطقة، سواء عبر إتقانه اللهجة أو ارتدائه الملابس البدوية ومعرفته بعادات البدو الرحل، وتنقله بالصحراء دوراً هاماً في نجاحه بقيادة جيش الشريف حسين، أثناء زحفه إلى دمشق لطرد العثمانيين، مما مهد الطريق أمام جيش اللمبي الزاحف إلى فلسطين، من السويس. ومن غير المنطقي تخيل نجاح لورانس في مهامه لو لم يكن على معرفة تامة بالعادات والثقافات ومهيئا للقيام بدور التقمص..

درس في جامعة أكسفورد وتعلم اللغة العربية ثم انتقل للعيش بالمناطق العربية الخاضعة للسيطرة العثمانية حيث قام بتوجيه من جهاز الاستخبارات البريطاني بتحريض العرب للثورة على العثمانيين ومهاجمة مواقعهم، وإقامة صلات خاصة مع الشريف حسين ونجله الأمير فيصل الأول، ولعب دوراً كبيراً في التأثير على الأحداث التي شهدتها الجزيرة العربية وبلاد الشام في فترة الحرب العالمية الأولى، وما بعدها، وله عدة مؤلفات عن المنطقة العربية. ولعل أشهر كتبه هو كتاب **أعمدة الحكمة السبعة**. ولكنه لم يكن مكثراً من عطائه في الدراسات الاستشراقية كما كان جون فيلبي، نظراً لانشغاله بزخم اللحظة ومتطلبات العمل العسكري، لكن عطاؤه في هذا المجال جدير بالملاحظة والاعتراف به على كل حال.

أما جون فيلبي، والذي عرف لاحقاً بعد اعتناقه للإسلام بـ عبد الله فيلبي، فإن الوثائق المتوفرة في المتحف البريطاني تشير إلى أنه كان مرتبطاً بالاستخبارات البريطانية بالهند، وأنه أرسل للمنطقة لمواجهة نتائج معاهدة سايكس بيكو، والمساهمة في احتواء تداعياتها. لقد شكلت معاهدة سايكس بيكو قمة الغدر البريطاني بالأمة العربية، وأصبح من المحتم التخلص من الرمز المغدور به في هذه المعاهدة: شريف مكة والقوى النخبوية التي ساندته في الشام والعراق، على أمل تحقيق استقلال المشرق العربي، كخطوة أولى على طريق تحقيق الوحدة العربية.

لقد جاء إلى المملكة العربية السعودية وأصبح مستشاراً للملك عبد العزيز بن

سعود. وخلال فترة وجوده ساهم بشكل مكثف في الكشف عن أسرار ومكنونات مناطق واسعة من البلاد. وأثرى المكتبة العربية بمجموعة من الكتب والدراسات، وكشف عن كنوز ضخمة يقصدها المستشرقون ورجال الاختصاص من ضمنها: **ارض الأنبياء** وتاريخ **جزيرة العرب ومدائن صالح والوهابيون ونجد** والربع **الخالي**. وقد اعتبر كتابه أرض الأنبياء واحداً من الدراسات الفريدة في نوعها ـ كما تفرد كتابه مدائن صالح بكونه من أول الكتب التي تناولت بالدراسة المنطقة الشمالية من الحجاز، بحراتها ومفاوزها وأثار طرق القوافل فيها. وقد كشف فيها عن مواطن «عاد» و«ثمود» وأين قطن «شعيب» وراعي الغنم «موسى». وقد تميزت دراساته بدقة العالم الضليع في وصفه، وجدية الرحالة بأسلوب جميل أخاذ. ومن صخرة «أبي الهول» على مقربة من خيبر إلى «أبيار شعيب، في مدين» تجده ينبش كل حادثة تاريخية، ويشير إلى الدراسات التي أجريت عن هذا الموضوع.

ومن المفيد الإشارة إلى أن الوجود الإستشراقي بالجزيرة العربية لم يقتصر على هاتين الشخصيتين، وإن يكن الدور السياسي الذي لعباه هو ما يمنح أعمالهما الإستشراقية بصمة خاصة. لقد برزت في الجزيرة العربية خلال تلك الحقبة شخصية ثالثة، عرفت بـ محمد أسد. وقد برز لقراء العربية من خلال كتابه الذي اشتهر بعنوان **الطريق إلى الإسلام**، ومن خلال هذا الكتاب روى قصة اكتشاف رجل أوربي الإسلام، واعتناقه للدين الحنيف، وانتقاله من دين إلى دين، ومن أوروبا إلى مكة والمدينة ومن ثم إلى باكستان. وقد نشر هذا الكتاب باللغات الإنكليزية والألمانية، والهولندية، والسويدية.

والواقع أن المرحلة فيما بين الحربين العالميتين قد شهدت نشاطاً كبيراً وواسعاً للحركة الإستشراقية، لا يمكننا رصدها بدقة في هذه العجالة، ولذلك فإننا سنكتفي بتقديم رصد سريع وموجز بهدف إلقاء الضوء على نشاطات هذه المرحلة.

فقد نشر كانتيتو، وهو من أبرز دارسي اللهجات العربية من المستعربين في النصف الأول من القرن العشرين، ويعد رائداً في الجغرافية اللغوية العربية وأطالسها كتابه **لهجة عرب تدمر**، في جزئين صدرا ضمن منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق عام ١٩٣٤. ونشر أيضاً كتاباً بعنوان: **بعض لهجات بدو العرب في الشرق**، ضمن منشورات كلية الآداب بمدينة الجزائر عام ١٩٣٧ كما نشر أيضا كتابا

بعنوان **اللهجات العربية في حوران**، مع ملحق بخرائط جغرافية للمناطق التي تناولها الكتاب، ضمن منشورات الجمعية اللغوية بباريس سنتي ١٩٤٠ و١٩٤٦. وكان قد نشر في عام ١٩٤١ كتاباً آخر بعنوان **محاضرات في علم الصوت العربي بالجزائر**. (العليان، ٨٤: ٢٠٠٣).

ومن جهة أخرى، نشر هنري فليش كتاباً بعنوان **مدخل إلى دراسة اللغات السامية**، بباريس عام ١٩٤٧. كما نشر أيضاً كتابا بعنوان **العربية الفصحى ـ دراسة البنية اللغوية** عام ١٩٥٦، وأعيد طبعه عام ١٩٦٨. (العليان، ٨٤: ٢٠٠٣).

وعلى صعيد العناية بالتاريخ كان هناك كثير من المستشرقين ممن اهتموا بالدراسات التاريخية فيما بين الحربين. وقد شمل ذلك، الاهتمام بالشخصيات والأحداث والنظم السياسية والإقتصادية والتشريعية للعالم العربي. ومن المستشرقين الذين أسهموا إسهاماً رائداً في مجال الدراسات الأدبية واللغوية والمعجمية العربية، ولهم بصماتهم الكبيرة والمرجعية المستشرق الألماني، كارل بركلمان صاحب كتاب **تاريخ الأدب العربي**، بأجزائه الخمسة والمرجع الذي لا غنى عنه للباحثين في هذا التخصص العام في الفكر والأدب العربي، وله أيضاً **تاريخ الشعوب الإسلامية** الذي صدر في عام ١٩٣٩ باللغة الألمانية، فكان أول كتاب يضم تاريخ العرب والمسلمين منذ أقدم العصور حتى العصر الحديث. ومنذ ظهور هذا الكتاب أصبح مرجعاً لا يستغني عنه باحث في تأريخه لأية مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، وقد ترجم هذا الكتاب بعدد من اللغات العالمية. أما ترجمته العربية فقد نشرتها دار العلم للملايين للمرة الأولى عام ١٩٤٨. ولبركلمان عدد كبير من المؤلفات والتراجم، وتحقيق المخطوطات في المجال الأدبي من ضمنها **مؤلفات ابن المقفع في البيان والبلاغة، وقواعد اللغة العربية** لسوسين، **وتاريخ الآداب النصرانية في الشرق، وملاحظات شتى على تاريخ الآداب العربية، واللغات المتشابهة في اللغات السامية، والوهري وترتيب الحروف الهجائية، وأسماء التصغير والتكبير في اللغات السامية، وملاحظات شتى في اللغة الكنعانية**، في **تصنيف كتاب العربية فقهاً وأدباً**، وله أيضاً إسهامات كبيرة في دائرة المعارف الإسلامية، خاصة في الدراسات التاريخية والأدبية.

ومن بين المستشرقين البارزين فيما بين الحربين العالميتين، الذين اهتموا بالدراسات العربية وأدبها وغيرها من المجالات الأخرى المستشرق الإنجليزي،

هاملتون جيب الذي نال شهرة واسعة، وكان هناك تقييم متناقض لأعماله، لكن ذلك لا يلغي كونه أحد المتخصصين في اللغات السامية ومنها العربية. وأصبح بعد ذلك أستاذاً في اللغة العربية بجامعة لندن. وفي عام ١٩٢٦- ١٩٣٠ عين بلقب قارئ في تاريخ العرب والأدب العربي بجامعة لندن. ولما توفي السير تومان أرنولد في عام ١٩٣٠ خلفه على كرسي اللغة العربية في نفس الجامعة، إضافة إلى احتفاظه بمقره في مدرسة اللغات الشرقية. كما خلف توماس أرنولد أيضاً كمحرر بريطاني لدائرة المعارف الإسلامية. وفي عام ١٩٤٥، كان أحد المشرفين الأوائل على الطبعة الثانية من دائرة المعارف الإسلامية، ثم اعتزل العمل عام ١٩٥٦، حيث صار أستاذاً للغة العربية في جامعة أكسفورد، ثم زميلاً في كلية سانت جون باكسفورد.

وتميزت كتابات جيب بتعدد موضوعاتها، وله عدد كبيرة من الأبحاث والمؤلفات في اللغة العربية، والأدب العربي، ودراسات في الأدب العربي المعاصر. ومن مؤلفاته: **شاعر ونحو عربيان، والتراجم الأدبية الإسلامية، والمدخل إلى تاريخ الأدب العربي**، وكثير من الدراسات العربية الأخرى في التاريخ والقانون والفلسفة والتراجم وغيرها. ونتيجة لذلك جرى تكريمه بتعيينه عضواً في المجمع العلمي بدمشق والمجمع اللغوي بالقاهرة.

وفي هذا الاتجاه أيضا، كتب المستشرق الفرنسي، هوار **تاريخ بغداد في العصر الحديث** عام ١٩٠١، كما نشر كتاباً بعنوان تاريخ العرب، صدر في باريس عام ١٩١٣. ونشر المستشرق الفرنسي، فييت بحثا بعنوان: مصر العربية من الفتح العربي إلى الفتح العثماني، باريس عام ١٩٣٢. ونشر هنري دوسو، بحثاً بعنوان الطوبغرافيا التاريخية السورية سنة ١٩٣٢. وأصدر ليفي بروفنسال كتاباً بعنوان الحضارة العربية في أسبانيا، القاهرة عام ١٩٣٨، كما نشر دراسة بعنوان التاريخ السياسي لأسبانيا في عهد الخلافة سنة ١٩٥٠. وألف جورج ماسيه كتاباً **بعنوان فن العمارة الإسلامية في الغرب** سنة ١٩٥٤.

وقد اشتهر بين المستشرقين البارزين في مجال الدراسات التاريخية للعرب والإسلام المستشرق الإيطالي، كارل تللينو الذي انتخب عضواً في المجمع العلمي بدمشق والمجمع اللغوي بالقاهرة منذ تأسيسهما. وقد كتب عن: **تكوين القبائل العربية قبل الإسلام، ومشاهد من الحياة المصرية**، ونشر كتاب **البيان لابن رشد**،

وأصدر كتابا عن الكتابات العربية على القبور في جنوبي إيطاليا، وله **تاريخ الأدب العربي**، وكتاب **التنجيم الشعبي عند العرب**، **وشعر ابن القارض والتصوف الإسلامي**، **ودراسة المفردات والحركات العربية**، **وتاريخ اليمن قبل الإسلام**، **وتاريخ مسلمي صقلية**، وكتب في دائرة المعارف الإيطالية. وكانت مشاركته في دائرة المعارف قد تضمنت الكتابة عن بعض القضايا وأعلام العرب والمسلمين. كما شارك في دائرة المعارف الإسلامية. وعني بشكل خاص، ببلاد العرب بعد الإسلام.

ومن المستشرقين الذين كانت لهم إسهاماتهم بالأبحاث حول موضوع التاريخ العربي، والذين برزوا فيما بين الحربين، المستشرق الألماني، فرتر هلموت. وقد حملت رسالته للدكتوارة عنوان: كتاب **عربي في علم التجارة**. وقد نشرت عام ١٩١٧. ومن آثاره **دراسات موصلية**، وقد جاءت تحت عنوان: **السفن العربية في الفرات ودجلة**. كما قام بتحقيق بعض المقالات لإسلاميين كبار، ككتاب **مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري**، **والسوانح** لأحمد الغزالي، **وغاية الحكيم** للمخريطي، **وأسرار البلاغة** لعبد القادر الجرجاني، **ومشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب**، تأليف عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، **دراسات في تاريخ التقوى الإسلامية للحسن البصري**، **وطبقات ابن سعد**. **واشترك مع فلينتر في نشر** رسالة **الكندي المعروفة بـ في دفع الأحزان**. وله الكثير من الأبحاث والدراسات الأخرى. (العليان، ٩٩: ٢٠٠٣).

وعرف عن المستشرقين أثناء تلك العقود قيامهم ببعثات علمية لبعض البلدان العربية والإسلامية، للإطلاع على الآثار وتقصي بعض المعلومات، وكانت أول بعثة ألمانية برئاسة كال راينتس، عالم الآثار المشهور، وهيرمان فون فيزمان، عالم الجغرافيا. ثم تبعهما المستشرق الألماني، آبتز. وخلال الأعوام الخمسة التي قضتها البعثة في اليمن من عام ١٩٢٧- ١٩٣١، قامت بالتحريات الجغرافية والجيولوجية ودراسة النباتات الطبيعية، وبمساعدة من إمام اليمن، بدأت الحفريات الأولى في معرض السبأيين، بعد استكمال الدراسات الأولية. وقد حدث فيزمان، أحد أعضاء البعثة الألمانية بأن إمام اليمن أرسل معهم إلى معبد السبأيين فريقا من الجنود، بقيادة الشريف سيدي عبد الله وقد استقبلت البعثة هناك بحفاوة بالغة التقدير. وغندما وصلت إلى مواقع الآثار الرئيسية على سفح جبل، في الجنوب شاهدوا رجالا منهمكين في الحفر والبحث عن الآثار بصورة سريعة للحصول على بعض الأواني

والقطع الحديدية. وكان من المدهش الغريب أنهم كانوا يهدمون الجدران والأعمدة المرمرية والتماثيل التي تقف أمامهم بطرق بدائية. ولم تستطع البعثة الأثرية إقناعهم بأهمية جدار وحجر وطابوقة وعمود من المرمر، لأنها آثار قديمة ومهمة وثمينة جداً. وكان على البعثة أن تذهب إلى سيدي عبد الله لتوضيح أهمية هذه الآثار، وخطورة ما يفعلون وإعطاء الأوامر بالتوقف عن التهديم والتخريب، وترك كل حزء من هذه الجدران والأعمدة والصخور في مكانه دون تهديمه أو تحريكه أو رميه، إلا بموافقة البعثة. غير أن سرعة الرجال في الحفر والتهديم لم تجنب المخاطر ولم تساعد في المحافظة على قطع الآثار الثمينة. وفي مدة قصيرة كان قد تم تهريب الكثير من هذه القطع الأثرية، وكانت أجمل قطعة آثار وأثمنها هو رأس الأسد البرونزي الذي عثر عليه، إلا أنه اختفى بسرعة خاطفة. وقد وجدت أجزاء مكسورة من رأس أسد برونزي آخر لا يقل جمالا وأهمية عن الأول في مدينة حجا، وكان علي البعثة أن تفتش عن الآثار المهمة التي اختفت من معبد سبأ في كل بيت من بيوت المدينة. وقد وجد أن كثيراً من القطع الأثرية النادرة كانت قد استعملت في بناء البيوت، أو لصقت على الجدران، أو أنهم جعلوا من قطع الرخام الثمينة أبوابا للبيوت أو إطارات لشبابيك الغرف. (العليان، ١١٦ : ٢٠٠٣).

ومن المستشرقين الذين اهتموا بالآثار العربية وكشف مكوناتها التاريخية والحضارية في إسبانيا، المستشرق الإسباني بلباس في يوبولدو توريس الذي كان مشرفا على علم الآثار في مجلة الأندلس ومن بين ابحثه في هذا الجانب العمارة الإسلامية في الغرب، **الحمراء منذ قرن**، وآثار غرناطة، **تعليقات على الحمراء، تاريخ مدفأة، ينابيع غرناطة، الحمامات الإسلامية في جبل طارق، الآثار العربية في غرناطة، جولات أثريه خلال إسبانيا الإسلامية، خطوط البيوت العربية في الحمراء، قباب أهم المساجد الإسبانية والتونسية في القرنين التاسع والعاشر الميلادي، الفن الإسلامي الإسباني، التأثير ألفني للإسلام في إسبانيا، الأصل العربي لكلمه الفرنسية، تعليقات عن اشبيليه في العصر الإسلامي، الحمامات، البيوت، قصور البحيرة، الفن الأندلسي، معلومات جديده عن مسجد قرطبة، السكان المسلمون فى بلنسيه، الفن الموحدى، والفن الناصري، والفن المدجن، المهن الإسلامية في إسبانيا وتخطيطها، عمائر موحدية، السيراميك الإسلامي الإسباني، الحضارة المستعربه، التزيينات في قصر الجعفرية**، وغيرها الكثير من الأبحاث والدراسات عن الحضارة في إسبانيا.

وكان للمستشرق جورج مارسه بصمة واضحة فى الكتابة عن تاريخ الحضارة العربية الإسلامية وآثارها المشرقة، وقد عين عام ١٩١٩، أستاذاً للآثار الإسلامية في كلية الآداب بالجزائر ومديراً لمعهد الدراسات الشرقيه بالجامعة نفسها. ومن آثاره، تاريخ العرب فى بلاد البربر، وقبة جامع القيروان الكبير، فن الجمال الاسلامى، الكتابات العربيه على كاتدرائيه بوى، الفن الاسلامى في اسبانيا، تلسمان مدينه الفن والتاريخ، جوامع القاهرة، مسأله الصور في الفن الإسلامى، أثر الأندلسيين في بناء مساجد تونس، الخزف في فاس، جامع الوليد في دمشق، أسد من الرخام في قلعة بني حماد، ضريح سيدي عقبة، مداخل الجوامع في الشرق والغرب، العماره الإسلامية في مصر، فسيفساء الجامع الكبير في قرطبة، ثلاثة أشكال زخرفية في قرطبة، والكثير غيرها من الأبحاث والدراسات.

هكذا برزت ظاهرة الاستشراق في ما بين الحربين، غزارة في الإنتاج وتماه مع المخططات الهادفة إلى إحكام قبضة السيطرة على الأمة العربية في الجزء الشرقي منها، كان بودنا لو تمكنا من استقصائها وحصرها، لكن عذرنا أن الهدف من هذه الورقة هو تسليط الضوء والخروج برؤية عامة عن نشاطات المستشرقين في تلك الحقبة.

## التحليل والإستنتاج:

إن قراءتنا للظاهرة الإستشراقية، كما تمت في هذا الرصد السريع، تجعل من الصعوبة بمكان الخروج بقانون قيمي أو معياري عام عنها، ذلك أنها شأنها في ذلك شأن كل الظواهر الإنسانية الأخرى يمكن أن تكون ذو حدين. حد إيجابي يتمثل في التفاعل والتكامل بين الثقافات ومظاهر الحضارات الإنسانية، ويمثل هذا الوجه عناصر التقدم والتسامح، التي ترى في النضال الإنساني وحدة لا تتجزأ، وتعتبر إنجازاتها في حلقة معينة إنجازا للبشرية بأسرها. أما الحد الآخر، فيهدف إلى تسخير المعرفة والعلم وعملية الكشف من أجل تحقيق الإختراق والهيمنة، وذلك هو النهج الذي اعتمده العلماء والباحثون والفرق الاستكشافية العلمية التي رافقت الاستعمار الغربي، وأصبحت طليعته وأحد أهم أدواته في الكشف عن المكنونات والثقافات والثروات والعوامل الأخرى التي تمنح هذه المنطقة بصماتها وهويتها.

ومن هنا فإن من الصعب فهم الظاهرة الاستشراقيه ومناقشتها دون وضعها

ضمن اطارها العام في الصراع الكائن بين الشرق والغرب. فقد وجدنا أن الخطابات هى تعبير عن الجهه التى تطلقها او تصدر عنها. وهكذا فالخطابات العربيه الاسلاميه هي تعبير عن رؤية العرب والمسلمين، مثلما ان الخطابات الاستشراقيه تعبر عن الجهه الغربيه وعن مصالحها وامتيازاتها. لكن ذلك يضعنا إزاء قضية أخرى ينبغي التنبه لها، هي العلاقة بين الأنا والآخر.

فقد أشرنا في موقع آخر من هذه الورقة إلى أن المجتمعات الإنسانية ليست كما يبدو على السطح كتلاً هلامية، لكنها أيضاً، ليست كتلاً صماء. إن التقسيم الحاد لـ«الأنا» الذي هو موضوع الاستشراق و«الآخر» المتمثل في المستشرقين، يفترض في منطلقاته تجانس كل قطب من أقطاب المعادلة على حدة، وتنافر هذا القطب مع الآخر. وهذا في واقع الأمر فصل تعسفي ينقصه الوعي بوجود تناقضات ومصالح ورؤى وتوجهات مختلفة في المجتمع الواحد، وأن الأمر لا يمكن وضعه في كفة ميزان واحدة عند كل طرف.

فعلى سبيل المثال، أشارت تقارير حديثة إلى أن نسبة كبيرة من شعوب أوروبا تتعاطف الآن مع القضية الفلسطينية، وتجد في الكيان الصهيوني تهديدا جديا للسلام العالمي، بينما تقف الحكومات والقوى الطبقية التي تردفها في أوروبا الغربية مؤيدة للمشروع الصهيوني. وفي الولايات المتحدة الأمريكية، أصدر مثقفون بارزون، أثناء الحرب التي شنتها حكومة بلادهم على أفغانستان، بيانهم المشهور "إنها ليست حربنا"، وأدانوا سياسات حكومة بلادهم في أفغانستان والعراق وفلسطين، وبقية منطقة الشرق الأوسط. وبالمثل انقسمت الحكومات والشعوب في أمريكا وأوروبا تجاه العدوان الأمريكي على العراق.

ولعلي أستعير في هذا الصدد ما كتبه هاشم صالح في مقدمة كتاب الإستشراق حيث قال:

**على الرغم من القواسم المشتركة بين مختلف الخطابات الاستشراقية إلا أنه لا يمكننا أن نهمل الفروقات المتدرجة الكائنة بينها، وهي فروقات مهمة أحيانا. صحيح أنها تدافع جميعها عن المنهجية الغربية، أو المنهجية العلمية التاريخية، وتدعو إلى تطبيقها على التراث الإسلامي، إلا أنها تختلف في ما عدا ذلك، فمنهجية رودنسون ذات تلوين اجتماعي ـ ماركسي، أكثر من منهجية بيرنارد لويس التي يبدو أنها تنتمي**

**إلى منهجية تاريخ الأفكار التقليدي، كما هو سائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر، منهجية فيلولوجية تاريخية كلاسيكية لا تعنى كثيراً بالمشرطية الاجتماعية الاقتصادية للموضوع المدروس، وإنما تدرس الأفكار وكأنها ذات كيان مستقل بذاته. وكذلك منهجية كلود كاهين، فهي تولي أهمية للعوامل الاجتماعية والاقتصادية أكثر من منهجية فرانسيسكو جابريالي، أو وليام كانت ويل سميث، وهذا الفرق مهم ولا يمكن الاستهانة به. ويلاحظ أن الجيل الذي برز في ما بين الحربين يميل إلى استخدام أحدث المنهجيات والمصطلحات والاستشهاد بأسماء المفكرين الطليعيين.**

وبالمثل، فإن الاختلافات السائدة بين المستشرقين الغربيين لها ما يعادلها في خطابات المثقفين العرب. فالمواقف إزاء الاستشراق ليست كتلة واحدة منسجمة، وإنما هي مشكلة من عدة اتجاهات متغايرة متنوعة ومتناقضة.

إن ما أود التركيز عليه هو أن هذه المجتمعات، إذا، ليست كتلاً صماء، ولا هي بالمتجانسة، بل تتفاعل إنسانياً مع ما يجري حولها، وتحدد مواقفها، ليس بالضرورة على أسس الوعي والمعرفة والالتزام الأخلاقي، ولكن ضمن اعتبارات المصالح، وهي اعتبارات أكثر وجاهة وتقديراً في عرف المنتفعين وأصحاب رؤوس الأموال، والحكومات التي ترعى مصالحهم.

وهذا القول عن «الآخر»، ينسحب أيضاً على «الأنا» فهذا ـ الأنا ـ ليس مجتمعاً ساكناً أو منسجماً، ولا يعيش خارج التاريخ. إنه في القلب من هذا العالم يتأثر به ويؤثر فيه، وتحكم العلاقات بين أفراده وطبقاته قوانين الوحدة والتنافر، وهو أيضاً خاضع لصراع المصالح واختلاف الرؤى والتوجهات، داخل كل قطر على حدا. وهو بالإضافة إلى ذلك كله، يعيش واقعاً مجزءاً، فرضته طبيعة المواجهة مع المحتل، ورسم الخرائط بين المنتصرين. وقد أصبحت الدولة القطرية مع مرور الأيام واقعاً معترفاً به، ومقبولا من قبل شرائع اجتماعية مؤثرة، رغم ما تسببت به من كوارث ومحن، بما يعني أننا أمام أكثر من أنا وأكثر من آخر. والأنا العربي قد تناقض بعضه مع بعضه الآخر في مواقفه، بشكل أصبح معه متعذراً الحديث عن موقف واحد وأنا واحدة. وقد تعاظمت الشروخ وتعددت المنافذ، وتضاربت المصالح بشكل دراماتيكي في العقود الأخيرة المنصرمة، واستمرت بشكل متصاعد،

في البنيان الإجتماعي الواحد في معظم البلدان العربية. أصبح الآخر، إن في صيغة استعمار واحتلال أو في صيغة استشراق يهيمن في القلب من الأنا، ويجد خطوطاً عدة تدافع عنه... وتتصدى له هنا وهناك مقاومة، تتواجد أيضاً في القلب وفي الأطراف، وهناك في العواصم والمدن الرئيسية للآخر.

والخلاصة، أن الفصل بين ما هو إنساني على أساس اعتبارات الأنا والآخر لم يعد ممكناً، وأن الأمر الذي يجب أن نواجهه، في عملية الإبداع والفن والكتابة هو أننا لسنا قطباً واحداً في مواجهة قطب آخر، بل أن المواجهة هي في داخلنا وضمن شرائحنا، كما هي مواجهة في قلب الآخر وضمن شرائحه. ومن هنا يجب التمييز بين ما هو إنساني وقائم على أساس الإعتراف بالمصالح والتفاعل بين الشعوب، سواء صدر عنا أو صدر عن مبدعين وعلماء وفنانين فيما يمكن أن نطلق عليه بالإستشراق، وبين رفض الإحتلال والإستغلال بكافة شرائحه ومكوناته وأصوله وجنسياته.

ملاحظة أخرى في هذا الإتجاه، هي أن قراءاتنا المستمرة عن الاستشراق قد اتخذت طابع الهروب إلى الأمام. فنحن أمام تغييب حرية الفكر ومصادرة الرأي والرأي الآخر، وأمام حالة الإستبداد وعجزنا عن مواجهة تلك الحالة، فإن النخب العربية أخذت تبحث عن مشجب تعلق عليه أسباب فشلها ونكوصها وانكفائها، بدلا من أن تقتحم هي وتتقدم إلى الأمام وتلعب الدور الذي يفترض فيها أن تمارسه. لقد كانت نخباً عاجزة حقاً، في مواجهة الاستعمار وأدواته أثناء هجمته فيما بين الحربين العالميتين، ولم تقدم مشاريع بديلة. كانت تنتظر من الآخر أن يتحمل مسؤوليتها التاريخية بالنيابة، وحين يقدم هذا الآخر مشاريعه التي تنسجم مع مصالحه نصاب بحالة غضب وإحباط، ونمارس ردة الفعل بدلاً من الفعل. وهكذا كانت أدبياتنا مرثيات وبكاء على الأطلال، وسخط على الآخر، بدلا من أن تكون استشرافاً للمستقبل ورسما لاستراتيجيات جديدة لمقاومة التغريب.

إن الحديث عن الإستشراق وأهمية الإنفتاح على أدبياته وعطاءاته، والإستمرار في المطالبة برفع وتيرة تفعيل الحوار مع «الآخر» يطرح مشروعية أخرى لا تقل وجاهة، ولها أرجحية مؤكدة عليه، هي حوار «الأنا». كيف يمكن في ظل انعدام الاعتراف بالتعددية واحترام الرأي الآخر، وتغييب مؤسسات المجتمع المدني أن

يتحقق حوار متعادل ومتكافئ مع الذات، ننطلق منه في حوارنا مع الآخر. لقد كنا في المجتمعات القبلية والعشائرية نملك أدواتنا الخاصة لمثل هذا الحوار، المنطلق من وعي المرحلة التاريخية التي كنا نحياها، وتغيرت الظروف، وتراجعت القبيلة في ظل نمو مشوه للإقتصاد والمجتمع في معظم الأقطار العربية. وفي ظل ضعف التشكيلات الاجتماعية العربية، تعطلت عملية النمو السياسي والاجتماعي والاقتصادي على كل الأصعدة، فهل من المنطق أن نتكلم عن الاستشراق وعيوبه، وعن أهمية الحوار مع العناصر الفاعلة فيه، دون أن نصلح بيتنا، ودون أن يتعمق الحوار في الداخل مع الأنا.. ثم ننطلق محصنين إلى الآخر. وكيف يتحقق مثل هذا الحوار، ذلك هو السؤال..

## المراجع:


١ ـ العليان، عبد الله علي. **الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف.** المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ٢٠٠٣.

٢ ـ سعيد، إدوارد. **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء.** ترجمة كمال أبو ديب. مؤسسة الأبحاث العربية ـ بيروت، ١٩٩٥.

٣ ـ رسول، محمد رسول. الغرب والإسلام: **قراءة في رؤى ما بعد الاستشراق،** المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ٢٠٠١.

٤ ـ الطاوي، عبد الرحيم. **الاستشراق الروسي ـ مدخل إلى تاريخ الدراسات العربية والإسلامية في روسيا.** المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ٢٠٠٢.

٥ ـ جعيط، هشام. أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة. دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٩٥.

٦ ـ ابراهيم، عبد الله. المركزية الغربية: **إشكالية التكون والتمركز حول الذات،** المركز الثقافي العربي ـ بيروت، ١٩٩٧.

٧ ـ سمايلوفتش، أحمد. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر،** دار الفكر العربي ـ القاهرة، ١٩٩٨.

٨ ـ محمد، عبد الله يوسف سهر. **مؤسسات الاستشراق والسياسة الغربية تجاه**

**العرب والمسلمين**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. العدد ٥٧، أبو ظبي، ٢٠٠١.

٩ ـ منصور، خيري. **الاستشراق والوعي السالب**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر- عمان، ٢٠٠١.

١٠ ـ سلسلة كتب الثقافة المقارنة. **الاستشراق**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العدد الأول كانون الثاني ١٩٨٧.

د. سعد بوفلاقة (الجزائر)

# الاستشراق والمستشرقون بين الإنصاف والتجنّي

## السيرة الذاتية:

- ماجستير ودكتوراه دولة في الأدب العربي.
- يعمل حالياً أستاذ في جامعة عنابا.
- عضو اتحاد الكتاب الجزائريين.
- رئيس تحرير مجلة بونة للبحوث والدراسات.
- له العديد من المؤلفات وله كتب مخطوطة ودراسات تنتظر النشر.
- شارك في العديد من المؤتمرات الدولية والوطنية.

## تمهيد

كثرت الدراسات الاستشراقية في القرن الماضي، فظهر لكثير من المفكرين العرب والمسلمين دراسات وكتابات متعددة ومختلفة، ولكن أكثرها دراسات فردية بحتة لم يجمع الرأي فيها في مؤتمر علمي منظم لنعرف صائب الآراء وأثر الاستشراق ونفعه وضرره(٣). وظل مفهوم الاستشراق غير واضح المعالم لديهم، فمنهم من ينظر إليه نظرة إعجاب تصل أحيانا إلى الانبهار، ومنهم من يرفض كل ما يأتي عن هذا المفهوم حتَّى ولو اصطبغ بصبغة علمية، والآخر المتأمل فلم ينبهر ولم يرفض، وأخضع نتاج هذا المفهوم لأحكام علمية خالصة، وليس هناك تحديد واضح لمفهوم الاستشراق بحيث يمكن معه إطلاق هذا المصطلح على ظاهرة بعينها، وليس هناك تحديد واضح ودقيق لنشأة الاستشراق، بحيث يستطيع الباحث أو المطلع في هذا المجال أن يحدِّدَ تاريخا بعينه، ولم تكن لمفهوم الاستشراق دوافع واضحة متميزة، فجاءت الدوافع في الأدبيات العربية متداخلة بعضها مع بعض، كما أنه لم

يكن هناك وضوح في تحديد الأهداف، بل هناك خلط أحياناً بين الدوافع والأهداف[٤].

وسنحاول تحديد بعض هذه المفاهيم والمصطلحات التي نستعملها، لأنَّ كثيراً من الالتباس المؤدي إلى الاختلاف ناتج عن الخلاف في دلالات المصطلح، وأنَّ المسألة لا تنحصر في حدود فقه اللغة، بل تتجاوزها إلى أبعاد سياسية وثقافية وأيديولوجية[٥].

فما المقصود، إذن، بالاستشراق والمستشرقين؟

## مدلولات كلمتي الاستشراق والمستشرقين:

### ١ ـ مدلولات كلمة استشراق:

الاستشراق هو: «مصطلح أو مفهوم عام يطلق عادة على اتجاه فكري يُعنَى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة حضارة الإسلام والعرب بصفة خاصة»[٦]. ويذهبُ عمر فروخ إلى أنَّ الاستشراق هو اهتمام علماء الغرب بعلوم المسلمين وتاريخهم ولغاتهم وآدابهم وعلومهم وعاداتهم ومعتقداتهم وأساطيرهم[٧]. كما حاول تعريفه: إدوارد سعيد[٨]، ومالك بن نبي[٩]، وأحمد الزيات[١٠]، ومحمد حسين الصغير[١١]، ومحمد عبد الغني حسن[١٢]، ومحمود زقزوق[١٣]، وسواهم.

أمَّا المدلول اللغوي: فيقرب من هذا التّعريف أيضا، فكلمة «الاستشراق» مشتقة من الشرق، وبالتدقيق الشرق العربي الإسلامي، ويعرّفه القاموس الفرنسي «بأنه مجموعة المعارف التي تتعلق بالشعوب الشرقية ولغاتهم وتاريخهم وحضارتهم، وفي المجاز يعني عندهم تذوّق أشياء الشرق»[١٤].

### ٢ ـ مدلولات كلمة مستشرق:

أ ـ إن معنى كلمة «مستشرق» صار شرقياً، وقد أُطْلقت هذه اللفظة على كل عالم غربي يهوى إتقان لغة شرقية وتجرد إلى دراسة بعض اللغات الشرقية كالفارسية

والتركية والهندية والعربية. وتقصّى آدابها طلباً لمعرفة شأن أمة أو أمم شرقية من حيث أخلاقُها وعاداتُها وتاريخها ودياناتها أو علومها[١٥]...

ب ـ المستشرق شخص يتعاطى دراسة اللغات والحضارات الشرقية، أي: رسام متخصّص في تصوير مناظر ونماذج اسغرابية[١٦].

ج ـ الباحث في فرع من فروع المعرفة التي تتعلق من قريب أو من بعيد بهذا الشرق، يسمَّى مستشرقًا[١٧].

د ـ ويشتَرِطُ بعضهُم في المستشرق أن ينتمي إلى الغرب: «ولو كان هذا العالم يابانياً أو أندونيسياً أو هندياً لما استحق أن يوصف بالمستشرق لأنه شرقي بحكم مولده وبيئته وحضارته»[١٨].

هـ ـ وإذا كانت كلمة المستشرق تحمل دلالة أكاديمية من وجهة نظر «الغرب» كما أشارت إليه بعض التعريفات السابقة فهي أيضاً لا تخلو من تعميم على كل مَن يُعْنَى بدراسة حضارة العرب والمسلمين من «الشرقيين» الذين يصبح اللفظ «مستشرقًا» لديهم محل الشك والارتياب، ويصير مثيرًا لأحاسيس مختلفة لها ما يسوّغها، كعدم اقتصاره على الشواغل العلمية المجردة، وانصرافه إلى قضايا ليس أقلها الاحتواء والأبعاد السياسية[١٩]. لأن المستشرق أو الاستشراق بشكل عام، كما يعرّفه بعضهم، هو موقف عقلي كامن في طبيعة الغرب من حيث السيادة والتحكم، وهو أسلوب منهجي لإشباع النفوس بما يفترضون مسبقاً، بالتصور، أنَّ الشرق لكي يُصبح هذا الشرق شرقياً بالمعنى الذي يريدونه هم، فيستسلم لمطالبهم، وليس شرقاً بالمعنى الحقيقي الصحيح، كما هو واقعه... إنه تصّور يضمون فيه كلّ ما لديهم من مخلفات لا تمتُّ إلى الغرب بصلة، كما لو كان صندوقًا للقمامة، فكلُّ ما ليس (نحن)، أي: غربي، فهو (هو)، أي: شرقي وتحت (نحن) تندرج كل الفضائل، وتحت (هو) تندرج كل الرذائل[٢٠].

**٣ ـ تاريخ الاستشراق:**

اختلفت الآراء حول بداية الاستشراق، فليس هناك تحديد واضح ودقيق لنشأة

الاستشراق، بحيث يستطيع الباحث في هذا المجال أن يحدّدَ تاريخاً بَعيْنِه، تكون فيه المنطلقات الأولى لاهتمام الاستشراق بعلوم الأمم الأخرى وثقافاتها وعقائدها وآدابها وعاداتها وتقاليدها التي كانت تغطي «الشرق». وقد تعدّدت الآراء حول البدايات الأولى للاستشراق إلى أحد عشر رأياً، بعضها يعطي تاريخاً بعينه، وبعضها الآخر يعطي حقبة أو عصراً من العصور التي مَرّ بها الشرق أو العالم، والبعض الثالث لا يعطي زمناً، وإنَّما يعتمد على حوادث أو غايات أراد الاستشراق الوصول إليها، فجُعلت هي البدايات(٢١).

فبينما يعزو بعضهم نشأة الاستشراق إلى صدر الإسلام بسبب احتكاك المسلمين بالرومان في غزوة مؤتة وغزوة تبوك، ومن يومها وقف المسلمون والنّصارى موقفٍ خصومة سياسية.

ويذهب فريق إلى أنَّ الباعث على نشوئه هو الحروب الصليبية التي كانت نتيجة الاشتباك السياسي والديني بين الإسلام والنصرانية الغربية في فلسطين.

وهناك من يرى أنَّ فكرة الاستشراق يمكن أن تكون قد بدأت مع الحروب الدموية التي نشبت بين المسلمين والنّصارى في الأنْدلس، وبالأخص على إثر سقوط طليطلة عام ٤٣٣ هـ/ ١٠٨٥م. والاستيلاء عليها من قبل النصارى(٢٢).

ورأي آخر ينظر إلى نشأة الاستشراق وارتباطها المباشر والجدي بفترة ما يسمونه بالإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي، وهو عصر بداية الهجوم على العالم العربي والإسلامي، فكان أوّل عالم غربي برز في العمل الاستشراقي هو المستشرق وليم باستيل (١٥١٠ هـ/ ١٥٣١م) الذي كان مخلصاً للكنيسة كل الإخلاص(٢٣).

أمّا الذين يحاولون تحديد نشأة الاستشراق تحديداً علمياً قائماً على حدث علمي، فيعودون بنشأة الاستشراق إلى سنة (٧١٢هـ/ ١٣١٢م) حينما عقد مؤتمر «فيينا» الكنسي ونادى بإنشاء كراسي في اللغات: العربية، والعبرية،

واليونانية، والسريالية في الجامعات الأربع الرّئيسة في أوروبا، وهي: باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وسلامنكا، ثم في جامعة خامسة في البلاط البابوي، وقد رأى هذا الرأي كثير من الذين كتبوا عن نشأة الاستشراق، أمثال: إدوارد سعيد[٢٤]، ونذير حمدان[٢٥]، وزقزوق[٢٦]، وعدنان وزان[٢٧]، ونجيب العقيقي[٢٨]، وغيرهم...

ويبدو أنَّ هذا الرأي هو الأقرب إلى الصواب لأنه يعطي تاريخاً بعَيْنهِ، وحَادثة، علمية محددة بالزمان والمكان والنتائج، ولذا مال إليه كثير من الدارسين وأخذوا به، على اعتبار أنه أكثر «أكاديمية» من الآراء التي سبقته[٢٩].

## ٤ ـ دوافع وأهداف الاستشراق والمستشرقين:

إنَّ دراسة قضية الدوافع والأهداف المبتغاة، من وراء أبحاث المستشرقين لا تتم كاملة بمعزل عن التبصر بالبنية الفكرية والتركيبة النفسية، التاريخية التي صمّمتْ عن وعي أو دون وعي، فلسفة هذه الأهداف واتجاه هذه المرامي لدى هذا الغرب الذي يطلق عليه الآن أوروبا، المنصبة اهتماماتها على الشرق الإسلامي بالذات في تحليلها الاستشراقي[٣٠].

إنَّ للاستشراق دوافع وأسباب وأهدافا يأتي في قمتها الدافع الديني بألوانه المتعددة، ثم تأتي في الدرجة الثانية الدوافع السياسية والاستعمارية والاقتصادية والتجارية، ولعل الدوافع والأهداف السامية الوحيدة هي الأسباب العلمية النزيهة التي لم يخل الاستشراق منها بأيّ حال، بل إنَّ هذا الدافع يزداد مع ضمور الدوافع الأخرى. ثم تأتي في المرتبة الثالثة البواعث النفسية والشخصية والخاصة والتاريخية والإيديولوجية غير الدينية كالمستشرقين الشيوعيّين الذين تدفعهم أيديولوجيتهم إلى الاتجاه إلى الاستشراق[٣١].

## ٥ ـ مجالات الاستشراق ووسائله:

اتسعت مجالات الاستشراق، وأخذت تشهد انعقاد المؤتمرات الدولية، وقد احتضنت فرنسا أولها عام ١٨٧٣ م. وصارت بذلك باريس عاصمة الاستشراق، وأخضع الاستشراق للإمبريالية والعرقية والماركسية وغيرها، غير أنه أصبح يملك

منطلقات للبحث، وجمعيات علمية ومؤسسات خاصة، نمّت عدد كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية عبر عدد من دول الغرب، ممّا أتاح مجالاً واسعًا لنشر الدراسات الأكاديمية[٣٢]. وهذا الميدان من أبرز الميادين التي يعتمد عليها المستشرقون في الوصول إلى أغراضهم، لأنه الميدان الذي يستطيعون منه توجيه الباحثين وإخضاعهم للمنهج الاستشراقي، سواء أكانوا غربيين أم شرقيين من طالبي الشهادات العليا من العرب والمسلمين... وفي هذا المجال استطاع المستشرقون بدءاً من القرن التاسع عشر، وضع الفكر العربي الإسلامي تحت المجهر لقولبته من جديد، وتكييفه وفقًا للأهداف الاستشراقية المسبقة. وإلى جانب هذا الميدان الأساس، امتدَّ نشاط المستشرقين إلى مجال المحاضرات في الجامعات والجمعيات العلمية سواء في داخل أوروبا أم في داخل الوطن العربي والإسلامي نفسه. ومن الميادين التي اعتمدوا عليها كذلك تأليف الكتب، وإصدار الموسوعات العلمية كما اعتمدوا على إصدار المجلات العلمية اعتماداً كبيرًا، ومن أبرز المجلات التي أصدروها، «المجلة الآسيوية»، ومجلة «الدراسات الشرقية»، ومجلة «شؤون الشرق الأوسط»، ومجلة «العالم الإسلامي»، الأمريكية والمجلة الفرنسية المسماة بالاسم نفسه[٣٣] وسواها.

وأمَّا الموضوعات التي تناولتها هذه الدراسات فإنها قد بدأت بدراسة اللغة العربية والإسلام، ثم توسعت إلى دراسة جميع ديانات الشرق وعاداته وجغرافيته وتقاليده وأشهر لغاته ولكن أهم ما اعتنوا به هو الدراسات الخاصة بالإسلام والآداب العربية والحضارة العربية والإسلامية[٣٤].

### ٦ ـ منهج المستشرقين في دراساتهم:

أمَّا المنهج العام الذي يسير عليه أغلب المستشرقين في دراساتهم، فيتضمن عادة:

١ ـ فصلاً مختصرًا عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

٢ ـ فصلاً مختصرًا عن العقيدة.

٣ ـ فصلاً عن الشريعة.

٤ ـ فصلاً عن الخلافة.

٥ ـ فصلاً عن الفرق الإسلامية.

٦ ـ فصلاً مختصرا عن الحياة العقلية.

وهذه الخطة موجودة في كثير من الكتب المؤلفة باللغة الإنجليزية والفرنسية والألمانية، كما تنطق بذلك المجلة الأسيوية ودائرة المعارف الإسلامية، وغير هذين من الكتب المفردة(٣٥).

ولكن معظم المستشرقين حرّفوا كثيراً من النصوص وخانوا المنهج العلمي الأكاديمي، وسنعرض بعض هذه التحريفات والتزييفات فيما يستقبل من حديث.

**٧ ـ الاستشراق والمستشرقون: عينات من آثارهم وأعمالهم**

بعد هذا العرض السريع الموجز يمكن أن نقول إنَّ المستشرقين ينقسمون إلى قسمين: المنصفون والمتعصبون.

**أ. المنصفون**(٣٦): وهم ينقسمون أيضاً إلى قسمين:

**القسم الأول:** جماعة اشتهروا بالإنصاف في الأوساط العلمية، واظهروا أنهم أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الإطلاع على حضارات الأمم وأديانهم وثقافتهم ولغاتهم وأنهم متحرّرون تمام في بحوثهم العلمية من أثر العواطف الدينية، فكتبوا عن العروبة والإسلام وأظهروهما في ثوب نظيف على جسدٍ وسخ، فهم من منافقي المستشرقين وهم كُثُر.

وأمّا القسم الثاني: فجماعة لهم أهداف علمية خالصة لا يُقصَد منها إلا البحث العلمي والتمحيص ودراسة التراث العربي والإسلامي دراسة تجلوهم بعض الحقائق الخافية عنهم، وهذا الصنف قليل عدده جدًا، وهم مع إخلاصهم في البحث والدراسة لا يسلمون من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إمّا لجهلهم لأساليب اللغة العربية، وإمّا لجهلهم بالأجواء التّاريخية على حقيقتها... وهؤلاء سرعان ما يرجعون إلى الحق حين يتبين لهم، ولكنهم كثيرًا ما يتهمهم غيرهم من المستشرقين بالانحراف العلمي أو الانسياق وراء العاطفة أو الرغبة في مجاملة العرب

والمسلمين والتقرب إليهم[٣٧]، كما فعلوا مع السيدة (ماري شيمل) عندما رُشّحت لاستلام جائزة الصلح للناشرين الألمان عام ١٩٩٥م بدأت بعض الدوائر الصهيونية المناوئة للعروبة والإسلام في ألمانيا بانتقاد موقفها من سلمان رُشدي[٣٨] الكاتب الذي أهان الإسلام والرسول الأكْرَم صلى الله عليه وسلم، في كتابه آيات شيطانية، لقد صرحت شيمل حينها: «بنظري أنَّ الكاتب الذي يتجاسرُ على النبي، وسلمان رشدي يعرف جيدًا ما هو الشأن المقدس للنبي عند المسلمين، فإنَّه قطعاً قد أهان وتجاسر على مقدسات الإسلام... وإنّني سأنتقد هذا الموقف حتى الموت»[٣٩]. وكذلك حدث الشيء نفسه مع (تومَاس أرنولد)، حين أنصف المسلمين في كتابه المشهور «الدعوة إلى الإسلام»، فقد برهن على تسامح المسلمين في جميع العصور مع مخالفيهم في الدين على عكس مخالفيهم معهم. هذا الكتاب يُعَدُّ من أدق وأوثق المراجع الحديثة في تاريخ التسامح الديني في الإسلام، يطعن فيه المستشرقون المتعصبون والمشهورون بالإنصاف (المنافقون) وخاصة الجواسيس بأنَّ مؤلفه كان مندفعاً بعاطفة قوية من الحب والعطف على المسلمين مع أنّه لم يذكر فيه حادثة إلا أرجعها إلى مصدرها[٤٠].

### بعض المنصفين من المستشرقين :

لا شك بأنَّ الاستشراق قام على خدمة الغرب للتعرف على الحياة الشرقية وحياة المسلمين، كما أسلفنا، ومع كلّ هذه الدوافع الاستعمارية، فقد تحرر بعض هؤلاء من ربقة السياسة، وكتبوا عن العروبة والإسلام ما أملته عليهم وقائع التقدم.

### ومن الذين أنصفوا العرب والإسلام:

أنّا ماري شيمل (ANNEMARIE SCHIMMEL) (١٩٢٢/٢٠٠٣) السالفة الذكر، فقد شهد بفضلها الشرقيون والغربيون، ولدت عام ١٩٢٢م، وكان هذا اليوم يوما مباركًا وميمونا للاستشراق والمستشرقين كما تقول هي عن ذلك، كان كله عطاء للشرق العربي الإسلامي، لقد كانت شيمل تهتم في دراساتها بنقد أعمال المستشرقين وتقويمها، وقبل ذلك كانت تهتم بالتصوف والمتصوفين، والعلاقة الشديدة بالشعر

والأدب خصوصا جلال الدين الرومي، والاهتمام بالآداب الإسلامية كالعربية والفارسية والتركية. وقد كانت السيدة شيمل لها علاقة خاصة بالقرآن الكريم، لأنها كانت تؤمن بأنَّ المنبع الأصيل لفهم الإسلام هو القرآن الكريم، لذلك فإنها كانت تحب القرآن حبًا جمًا، وقد حفظت قسما منه، وكانت قد ترددت أنباء عن إسلام شيمل، غير أنها لم تشهر إسلامها حتى وفاتها. ويصفها المفكر الإسلامي عبد الحليم خفاجي بـ«مؤمنة آل فرعون»، «ومن شدة اعتقادها بالقرآن وعمق رؤيتها فإنها افتتحت كل فصل من فصول كتابها (الشمس المنتصرة ـ The Triumphal Sun) عن أفكار جلال الدين الرومي بآية من آيات القرآن الكريم حسب سياق موضوع كل فصل»[٤١]، ولها كتاب آخر بعنوان: «محمد نبي الله أو .... الرسول في الإسلام»، وعلى الرغم من أن السيدة شيمل تقاعدت عن العمل في عام ١٩٨٢ م إلاّ أنها لم تترك البحث والدراسة والكتابة حتى آخر لحظة من حياتها عندما وافاها الأجل في بون في كانون الثاني عام ٢٠٠٣ عن عمر يناهز الثمانين عاماً كان كلُّه عطاء وخدمة للشرق العربي الإسلامي[٤٣].

**ومن الذين أنصفوا العرب والإسلام أيضاً:**

المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكِه) صاحبة كتاب: شمس العرب تسطع على الغرب أو أثر الحضارة العربية في أوروبة، وهو كتاب علمي أكاديمي ألفته الدكتورة زيغريد خلال عدة سنوات، تحدثت فيه عن الحضارة العربية والإسلامية وأثرها في تطوير حضارة الغرب في العلوم والفنون والآداب، وقد كان لظهور كتابها هذا «حدث كبير في ألمانية وأوروبة، علقت عليه مئات الصحف والمجلات، بدليل أنَّ نقاد أوروبة لم يهتموا بشيء في ذلك العام، اهتمامهم بهذا الكتاب، فهاجم عشرات منهم المؤلفة والكتاب معاً، واتهموها بالتعصب للعرب والتحيز لهم. بيد أنَّ أصدقاء العرب في كل مكان انبروا يفندون مزاعم هؤلاء ويردّون على افترائهم، فشهد الكتاب في عامه الأول معركة حامية الوطيس لم يعرفها كتاب غيره في ألمانية في السنوات الأخيرة وبهذا لاقى الكتاب، وسط هذه الضجة، نجاحًا منقطع النظير، فأعيد طبعه، وترجم إلى عددٍ من اللغات الأجنبية، كما رحبت به الصحافة العربية ترحيبا بالغًا»[٤٤]. وللدكتورة زيغريد هونكِه مؤلفات أخرى عن الحضارة العربية منها:

١ ـ الرجل والمرأة، وهو كتاب تاريخي، أكدت فيه الكاتبة كما فعلت فكتبها كلها التي تتالت، فضل العرب على الحضارة الغربية خاصة، والحضارة الإنسانية عامة[٤٥].

٢ ـ أثر الأدب العربي في الآداب الأوروبية[٤٦].

وقد سئلت الدكتورة زيغريد هونكِه في الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بالجزائر سنة ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م عن هدفها الأساس من تأليف كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب) فأجابت:

لقد كتبتُ هذا الكتاب لأظهر للألمان والغربيين أن العرب قد قدّموا مساهمة هامة للحضارة والثقافة الغربية، وأردت فيه أيضاً أن أعيد الحق إلى نصابه لأن الرأي العام عندنا يعتبر مساهمة اليونان والرومان كأساس لحضارته، وأردت كذلك أن أُبرز بأن العرب لم يكونوا فقط حاملي الحضارات القديمة مثلما تعلّمنا ذلك، ولم يكونوا همجيين، وإنما كانوا ذوي حضارة، كما أنّهم أنجزوا أشياء كثيرة، وقاموا باختراعات وقدّموا مساعدات إلى العالم الأوروبي، ولقد أعجبت أيما إعجاب عندما لأحطت الإقبال الكبير في البلدان العربية على كتبي واعتبار هذه البلدان بأنَّ مؤلفاتي قد ألقت أضواء جديدة على الحضارة العربية الإسلامية، ولقد عبّر لي الكثير عن ذلك ووصفوا كتبي كمحاولة تدفع العرب إلى استرجاع شخصيتهم وتبرز ماضيهم المجيد[٤٧].

ونذكر من بين المنصفين أيضاً:

كارل بروكلمان (١٨٦٥/ ١٩٥٦م) المستشرق الألماني، وهو عالم بتاريخ الأدب العربي، وصنّف بالألمانية كتابه المشهور تاريخ الأدب العربي، وقد تُرجم إلى اللغة العربية، وهو كتاب قيّم عدَّفيه أسماء الأدباء العرب من كتاب وشعراء وعلماء وفلاسفة، وغيرهم، على نمط كتب الطبقات والتراجم، وهو يذكر أسماء المصنفات والمؤلفات العربية في مختلف فروع العلوم والمعارف والآداب على أسلوب فهرست ابن النديم وكشف الظنون لحاجي خليفة وغيرهما من معاجم الكتب وفهارس المكتبات، ولبروكلمان كتب أخرى، منها: تاريخ الشعوب الإسلامية، وكتاب في نحو اللغة العربية بالألمانية ومعجم للغة السريالية، وغيرها. وقد ألقى بروكلمان نظرة

الفاحص الخبير على الأدب العربي في مختلف أزمنته وأمكنته. ويعد كتابه تاريخ الأدب العربي من أهم الكتب التي تساعد الطلاب الباحثين على معرفة أماكن المصادر والمراجع التي تهم أبحاثهم. ولكن بروكلمان قد أخطأ كثيرًا في كتابه هذا، وقد ذكر بعض هذه الأخطاء مولود قاسم وزير التعليم الأصلي والشؤون الدنية الجزائري الأسبق في الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بالجزائر سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م[٤٨].

ومن هؤلاء المنصفين من يؤدي بهم البحث العلمي الخالص إلى اكتشاف حقيقة الإسلام فينقلبون إليه مسرورين ويدافعون عنه في أوساط أقوامهم الغربيين. ومنهم المستشرق الفرنسي الفنان (إتْينَ دِينيه ETIENNE DINET) (١٨٦١/ ١٩٢٩م) الذي عاش في بلدة بوسعادة بالجزائر فأعجِبَ بالإسلام وأعلن إسلامه وسمّى نفسه «ناصر الدين». له تصانيف عن الإسلام بالفرنسية، منها محمد (Mohamed) صلى الله عليه وسلم، في السيرة النبوية، وقد ساعده في تأليفه العالم الجزائري سليمان بن إبراهيم، وله كتاب أشعة خاصة بنور الإسلام بيّن فيه تحامل قومه على الإسلام ورسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، وقد توفي هذا المستشرق في فرنسا ونقل جثمانه إلى الجزائر بوصية منه ودفن فيها[٤٩].

ومنهم: يوهان.ج. رايَسْكِه (REISKE) (١٧١٦ / ١٧٧٤ م) ذلك العصامي الألماني الذي كان ثمن تفانيه في دراسة الأدب والتاريخ العربيين أن تعرض لاضطهاد فكري وعلمي من المتعصبين الذين ليست لدراستهم قيمة علمية[٥٠].

وفي الجملة فإن معظم المستشرقين الألمانيين لم يخضعوا لغايات سياسية ودينية واستعمارية بسبب عدم تورط ألمانيا بالاستعمار، وقد تميّز الاستشراق الألماني بالدراسات الشرقية القديمة، والاهتمام بالآثار والآداب والفنون، وهذا النوع من الدراسات عادة يكون خالياً من الأغراض السياسية، وكذلك غلب على الاستشراق الألماني الروح العلمية، والموضوعية والتجرد والإنصاف، ومرد ذلك إلى خصال الألمان المجبولة على الدقة والصبر والمنهج العلمي الصارم[٥١].

٨ ـ المتعصبون، وهم، الغالبية، أكثرهم جواسيس اشتغلوا بالاستشراق، وهؤلاء

ليست لدراساتهم قيمة علمية. فللاستشراق دور لا يُرتابُ فيه في تمهيد الأرض العربية والإسلامية للاستعمار الغربي، ولكن ليس كل مستشرق ضالعًا في ذلك. فكلنا نعلم كيف نشأ الاستشراق.

نعلم كلنا أن بيسمارك (BISMARCK) هو الذي أنشأ مدرسة اللغات الشرقية في ألمانيا وألحقها بوزارة الخارجية، ولم يلحقها بوزارة المعارف، ولم يلحقها بكلية الآداب ولا بالجامعة، وإنما ألحقها بوزارة الخارجية، لماذا؟ لأغراض سياسية طبعاً، لأغراض سياسية واضحة، ولنشر النفوذ، وكذلك ينبغي أن يقال لأعمال الجوسسة أيضاً، وكذلك في فرنسا فمدرسة اللغات الشرقية في باريس. كيف نشأت لم تلحق بالسّوربون ولم تلحق بالجامعة، وإنما ألحقت بالكيدورسي (Quai d'orsay)، ألحقت بوزارة الشؤون الخارجية، وماسينيون (Massignon) المستشرق الفرنسي المعروف كان من كبارها، وكان جاسوساً في الشرق، وينبغي أن نعرف ذلك جيداً، لقد بذل ماسينيون وكثير من أمثاله جهوداً كبيرة لتخريب العقل العربي والإسلامي، وتنويمه عن طريق تمجيد التصوف الكاذب، وإشاعة الخرافات والأباطيل وإبراز دور الحلاج والرقاصين والدراويش على نحو ما نراه في مؤلفاته[٥٢]. لقد خصص ماسينيون حياته للكتابة عن الحلاج، فجعله صورة مشوهة، ويبدو « أنَّ (ماسينيون)، ما كان يُعنَى بالحلاَّج قدر عنايته بتنفيذ مخطط استعماري أحكم صنعه، فقد ملأ كتابه الضخم عن الحلاج بحشد هائل من الخرافات والترهات والأباطيل، حتى يعمق الهوة بين طائفتين توجدان بالجزائر: طائفة تتمسك بالقديم، فتنساق حسب ظنه إلى اعتقاد أن هذه الخرافات والهذيانات هي صميم الإسلام، وطائفة مثقفة بالثقافة الحديثة تتجه في اعتقاده، من جانبها إلى السخرية والزراية بهذا الإسلام الخرافي بل من الإسلام كله»[٥٣]. ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنَّ (لويس ماسينيون هذا) «كان مستشار في وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون الشمال الإفريقي والراعي الروحي للجمعيات التبشرية الفرنسية في مصر، وخدم بالجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى»[٥٤]. وقد استطاع هذا المستشرق وأمثاله أن يعيثوا في عقول الناس فساداً وإفساداً، وأن يؤثروا في بعض ضعاف العقول من (الطرقيين) في الجزائر الذين أصبحوا يرددون خرافات هؤلاء المستشرقين، ويقولون: «اعتقد ولا تنتقد»، أي: لا تنتقد فرنسا، وأنّ الله هو الذي جاء بها إلى الجزائر، وهو الذي سيخرجها متى شاء.. ولكن عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين

الجزائريين، والزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، حاربهم بفكره النير من خلال جريدة «المنتقد»، التي أصدرها خصيصاً للرد على هؤلاء الطرقيين والمتصوفيين الذين ساروا في هذا الاتجاه الاستعماري الخبيث.

ومثله المستشرق الفرنسي أيضاً دي ساسي (١٨٥٨/١٨٩٢م) الذي كان يشغل منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية منذ عام ١٨٠٥م. وعندما غزا الفرنسيون الجزائر سنة ١٨٣٠م، كان «دي ساسي»، هو الذي ترجم البيان الموجه للشعب الجزائري، وكان يستشار بانتظام في كثير من المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزارة الخارجية ووزارة الحربية[٥٥]. وكان له ولغيره من المستشرقين ارتباط وثيق بالاستعمار واحتلال الدول العربية والإسلامية، فقد ظهر ذلك جلياً في احتلال الجزائر، عندما مهدت فرنسا الاستدمارية لاحتلالها سنة ١٨٣٠م بعدة دراسات لمستشرقين فرنسيين، فقد أرسلت فرنسا بعثة علمية مختصة في الآثار والحفريات (في الظاهر) وجواسيس (في الباطن)، بقيت هذه البعثة نحو عشرين سنة في الجزائر، تحولت فيها من مجرد دراسة حفريات وآثار إلى دراسة عقلانية منظمة. وقبل ذلك كانت قد تطورت فكرة علماء الحملة الفرنسية على مصر إلى مستشرقين لدراسة العالم العربي والإسلامي، فقامت عدة دراسات على الشعوب العربية والإسلامية، وكان في طليعة هؤلاء المستشرقين إدوارد لين الذي ألف كتاباً عن عادات الشعب المصري وخصائصه.

أما ليون روش (LEON Roche) تلميذ دي ساسي فقد أعدّ «مشروع إستصدار فتوى من علماء الإسلام تمكن فرنسا المستعمرة الغازية من البقاء والاستقرار في الجزائر هادئة البال، وذلك بإخماد حركة الجهاد ضدها أيام المقاومة الشعبية التي كان يقودها الأمير عبد القادر الجزائري. وكان نص الفتوى التي باركها الحكام في فرنسا وشجعوها: «إذا دافع المسلم عن بلده أو تغلب عليها النصارى فيها ولكنهم أباحوا له شؤون دينه واحترموا نساءه ومساجده، وهو يرجو أن يتحرّر من غلبتهم عليه ذات يوم، هل يجب عليه الجهاد أو يسقط؟» وقد حصل روش باستعماله كل وسائل الترغيب والترهيب على الموافقة على هذه الفتوى من الحجاز والأزهر والقيروان»[٥٦].

ونبقى مع أعمال المستشرقين الفرنسيين المحترفين على وجه

الخصوص، ونشير إلى دراسات «ليفي بروفنسال» (١٨٩٤/١٩٥٦م) عن الأندلس، والتي تَبْرزُ فيها الروح الاستعمارية، وخاصة في مجال الصراع القبلي بين العرب والبربر[٥٧].

ومن أراد دليل آخر فلينظر في أعمال المستشرق الفرنسي «ارنست رينان» (١٨٢٣/١٨٩٢م)، الذي كان يعمل مخطّطاً للاستعمار الفرنسي[٥٨].

الهولنديون، هم أيضاً وَلِجُوا عالم الاستشراق المحترف المسيء إلى الاستشراق كدراسة علمية أو كمقابة موضوعية كالفرنسيين.

ومن أعلام الاستشراق الهولندي في القرن السابع عشر نذكر على الخصوص «يعقوب خوليوس» (Golius) (١٥٩٦/١٦٦٧م)، الذي عمل أستاذ اللغة العربية ومادة الرياضيات وأنشأ فيما بعد أول مرصد فلكي هولندي في ليدن عام ١٦٣٣م. وقد لعب خوليوس دوراً بارزاً في اقتناء مخطوطات كثيرة باللغة العربية أغنى بها مكتبة جامعة ليدن، ولكن أخطر ما اتصف به المستشرق خوليوس، على غرار معظم المستشرقين الهولنديين، هو كراهيته للعرب والمسلمين والإسلام على وجه الخصوص، الذي أحدث في رأيه جراحاً عميقة إذا تركناها ستعدي جزءاً كبيراً من البشرية[٥٩].

**فذلكة:**

وأخيراً، ليس الاستشراق كلّه سيئاً، وليس كله حسناً، وعلينا دراسة التيارات المختلفة، وتشجيع المحايد والمتعاطف والمخلص، ولا نقف أمامهم باستفزاز وعصبية وإنما احتواء هؤلاء بالطيب من كل شيء، لأن رد الفعل سيكون أكثر استفزازاً[٦٠].

أمّا النتيجة الحاسمة التي يقررها المفكر الجزائري مالك بن نبي بعد التحليل المتأني والشواهد المختلفة التي قدمها في كتابه: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، فهي: أن الإنتاج الاستشراقي بكلا نوعيه، كان شرّاً على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان، سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا الحاضر، وغمستنا في النعيم الوهمي

الذي نجده في ماضينا. وفي صورة التفنيد والإقلال من شأننا، بحث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين... وعلى كل حال، فإن أمكننا أن نصرح بأننا تجد على كل وجه، جانباً إيجابياً في هذا الاستشراق فإننا لا نجده في صورة المديح، بل في صورة التفنيد[٦١].

أمّا الدكتور أكرم ضياء العمري، فيؤكد في كتابه موقف الاستشراق من السيرة والسنة النبوية «أن الاستشراق حقق كثيراً من أغراضه لكنه لم يستنفد تلك الأغراض، لذلك هو يواصل التأليف ويواصل الحوار في الندوات والاجتماعات الإقليمية والاجتماعات الدولية، وهو ماضٍ بمؤسساته الضخمة وإمكانات نشره الهائلة، يصدر دورياته الثلاثمائة التي تتناول المسلمين من شتى النواحي، وإذا كان الأمر كذلك فما العمل؟

## العمل يتلخص في جانبين:

**الأول**: أن نمثل أنفسنا أمام أنفسنا، بأن تقوم مؤسساتنا العلمية برسم الصورة الثقافية، والتاريخية، والعقدية لأمة الإسلام دون أن نخضع للأفكار المسبقة التي رسمها المستشرقون، فهذا جانب مهم وأولي، وهو أحرى بالاهتمام لأن فيه تحصينًا للأمة.

**والثاني**: يتحقق إذا بلغنا المستوى المناسب من تهيئة أصحاب الخبرات فنقوم عندئذ بتمثيل أنفسنا أمام الآخرين»[٦٢].

ذلك هو الموقف الذي لا بد من تبنيه في مواجهة هذا الجزء من قضية الصراع الحضاري، وسوف بتحقق هذا الهدف إذا شجعنا البحث العلمي في البلاد العربية والإسلامية بالوسائل المادية والمعنوية.

## المراجع والهوامش:

١ ـ علي إبراهيم النملة: الاستشراق في الأدبيات العربية..، ص: ٩، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢ ـ انظر د.عبد النبي الصطيف: حوار الحضارات في عصر العولمة في كتاب

محاضرات في حوار الحضارات، ص: ٣٢٣ وما بعدها، نشر المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣ ـ يوسف عز الدين: الاستشراق وبواعثه وما له وما عليه، مقال منشور في مجلة المشكاة المغربية، العدد: ٢٩، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص: ١٤.

٤ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ١٣ وما بعدها. وانظر مجلة الفيصل التي تصدر في المملكة العربية السعودية، العدد: ٣٢٢ ربيع الآخر ١٤٢٤هـ/ يونيو ٢٠٠٣م، ص: ١٣٢.

٥ ـ د. أحمد طالب الإبراهيمي: حوار الحضارات، مقال منشور في كتاب العربي «الإسلام والغرب»، ص: ١١٥، يوليو ٢٠٠٢م.

٦ ـ عدنان محمد وزان: الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر (سلسلة دعوة الحق (٢٤)، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص: ١٥.

٧ ـ انظر: عمر فرّوخ: «الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة» في كتاب: الإسلام والمستشرقون، تأليف نخبة من العلماء المسلمين، جدة، دار المعرفة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. وانظر أيضاً: عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص: ٥. اقتبسه: محمد البشير مغلي في كتابه: مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب، ص: ٤١، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٨ ـ إدوارد سعيد: الاستشراق (تعريب كمال أبي ديب)، ص: ١٠١، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٤م.

٩ ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص: ٥٠، دار الإرشاد، بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

١٠ ـ أحمد سمايلوفتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص: ٢١-٣٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

١١ ـ محمد حسين الصغير: المستشرقون والدراسات القرآنية، ص: ١١-

١٣، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٢ ـ محمد عبد الغني حسن: عبد الله فكري (سلسلة أعلام العرب)، ص: ٨٩، الدار المصرية للطباعة، القاهرة (د.ت).

١٣ ـ محمد حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص: ١٧-١٨، الدوحة، قطر، ١٤٠٤هـ.

١٤ ـ (Loc, Cit) نقلاً عن محمد البشير مغلي: مناهج البحث في الإسلاميات.. ص: ٣٩. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

١٥ ـ عبد الوهاب حمودة: من زلات المستشرقين، ص: ٢٧، اقتبسه محمد البشير مغلي: المرجع نفسه، ص: ٢٦.

١٦ ـ D.E. Larousse, p 646 نقلاً عن محمد البشير مغلي: المرجع نفسه، ص: ٣٦. وقد استعنا به في معظم هذه التعريفات.

١٧. السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص: ١٠٧. نقلاً عن محمد البشير مغلي، المرجع نفسه والصفحة نفسها.

١٨ ـ علي الخربوطلي: المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ص: ٦٩. نقلاً عن محمد البشير مغلي: المرجع نفسه، ص: ٣٧.

١٩ ـ محمد البشير مغلي: المرجع السابق، ص: ٣٧.

٢٠ ـ د.عبد الحليم عويس: مواجهة التحدي الاستشراقي من آفاق الدعوة الإسلامية في القرن الخامس عشر الهجري أعمال الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي، الجزائر، شوال ١٤٠٠هـ/ أغسطس، سبتمبر ١٩٨٠م. منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ص: ٢٣١.

٢١ ـ علي النحلة: المرجع السابق، ص: ١٣-١٤. وانظر ص: ٢٣ وما بعدها.

٢٢ ـ السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، ص: ١٩-٢١. نقلاً عن محمد مغلي: المرجع السابق، ص: ٤٥.

٢٣ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ٢٣٢. والحقيقة أن هناك من برز في العمل الاستشراقي قبل باستيل، فقد نشأ الاستشراق على أيدي الرهبان الذين تثقفوا في الأندلس من أمثال «جربرت JERBERT»، الذي اعتلى منصب البابوية باسم سلفستر الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣م)، و«بطرس المحترم PIERRE LEVENE» (١٠٩٢-١١٥٦م)، و«جيرار دي كريمون GERARDDE CREMONE» (١١١٤-١١٨١م)، وغيرهم...

٢٤ ـ إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: ١٩.

٢٥ ـ نذير حمدان: الرسول صلى الله عليه وسلم، في كتابات المستشرقين، ص: ٣٤، دار المنارة، جدة، ١٤٠٦هـ.

٢٦ ـ محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص: ١٩.

٢٧ ـ عدنان محمد وزان: الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر، ص: ٢٨ ـ ٢٩، دار المنار، جدة، ١٤٠٦هـ.

٢٨ ـ نجيب العقيقي: المستشرقون، ج١، ص: ١٢٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٩ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ٢٩.

٣٠ ـ محمد مغلي: المرجع السابق، ص: ٥٣. وانظر ما بعدها.

٣١ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ٤٠. وانظر ما بعدها.

٣٢ ـ إدوارد سعيد: المرجع السابق، ص: ٧٤.

٣٣ ـ د.عبد الحميد عويس: المرجع السابق، ص: ٢٣٢-٢٣٣.

٣٤ ـ د. محمد العلوي مالكي: موقف المستشرقين من السنة بحث منشور في أعمال الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بالجزائر سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص: ٦، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر.

٣٥ ـ المستشرقون والإسلام للبان، والاستشراق للسباعي، نقلاً عن د. محمد العلوي مالكي: المرجع السابق، ص: ٦.

٣٦ ـ الإنصاف والنصفة هو الوقوف في نصف الطريق، أي: بين التحامل والثناء، بين القدح والمدح، بمعنى التزام الحد الوسط بين الإفراط والتفريط. (أُنظر: محمد مغلي: المرجع السابق، ص: ٣٨٧).

٣٧ ـ د. محمد علي مكي: موقف المستشرقين من السنة، محاضرات الملتقى السادس للتعرق على الفكر الإسلامي، المنعقد بالجزائر في سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص١٩.

٣٨ ـ السيدة شيمل اتخذت موقفاً مخالفاً لسلمان رشدي بسبب كتابه آيات شيطانية، وكذلك أعلنت أنها ليست مع الفتوى الصادرة بإهدار دم سلمان رشدي (انظر صادق العبادي مجلة الفيصل، العدد ٣٢٢، ١٤٢٤هـ، ص: ١١٩).

٣٩ ـ صادق العبادي: المرجع نفسه، ص: ١١٩.

٤٠ ـ صادق العبادي: المرجع السابق، ص: ١١٦.

٤١ ـ صادق العبادي: المرجع السابق، ص: ١١٦.

٤٢ ـ د. خالد شوكات: الإسلام أو لاين (موقع في شبكة الانترنيت).

٤٣ ـ صادق العبادي: المرجع السابق، ص: ١١٩.

٤٤ ـ زيغريد هونكِه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص: ٨، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٤٥ ـ المرجع نفسه، ص: ٧.

٤٦ ـ المرجع نفسه، ص: ٧.

٤٧ ـ محاضرات وتعقيبات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بالجزائر سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، مج٤، ص: ٤٢٨.

٤٨ ـ المرجع نفسه، مج٣، ص: ١٦٥ وما بعدها. وانظر كتاب كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، دار المعارف بمصر. من هذه الأخطاء التي ذكرها مولود قاسم

رحمه الله، عندما سمى بروكلمان دول المغرب العربي بدول القراصنة. وكذلك استعماله لكلمة (Barbaresques) في غير معناها. وغيرها من الأخطاء الكثيرة...

٤٩ ـ الزركلي: الأعلام، مج١، ص: ٨٣، دار العلم للملايين، بيروت ومحاضرات الملتقى السادس للفكر الإسلامي، مج٤، ص: ٢٠.

٥٠ ـ محمد مغلي: المرجع السابق، ص: ٣٩٤.

٥١ ـ صادق العبادي: المرجع السابق، ص: ١١٧. وانظر أيضاً: ساسي سالم الحاج: نقد الخطاب الاستشراقي (فصل خصائص الدراسات الاستشراقية في ألمانيا، دار المدار الإسلامي، طرابلس).

٥٢ ـ مولود قاسم (وزير الشؤون الدينية في الجزائر سابقا) تعقيب وتوضيحات على محاضرة الدكتور عبد الله العروي الموسومة: الثقافة الإسلامية في مرآة الغرب، محاضرات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بالجزائر سنة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ص: ١٦٦.

٥٣ ـ د. محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، ص: ٧. وانظر أيضا، ص: ٣٥ وما بعدها.

٥٤ ـ د. محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص: ٥٥٦.

٥٥ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ٦٨.

٥٦ ـ انظر مقالة أبي القاسم سعد الله في مجلة المنهل السعودية العدد ٥٣٤، شهر أوت ١٩٩٦م، نقلاً عن الدكتور عبد الكريم بكري: صورة الإسلام في الفكر الاستشراقي القديم والحديث، مقال منشور في مجلة المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر، العدد الأول، سنة ١٩٩٨م، ص: ١٤٦.

٥٧ ـ علي النملة: المرجع السابق، ص: ٧٠. وليفي بروفنسال: مستشرق فرنسي ولد في الجزائر، له آثار كثيرة تركزت في مجملها على الأندلس.

٥٨ ـ انظر إدوارد سعيد: الاستشراق، ص: ٧٠ و ٧٣. وله أعمال في السامية ويعد من الفلاسفة.

٥٩ ـ الدراسات العربية في هولندا، ص: ١٧. نقلاً عن إسماعيل العثماني: قراءة في الاستشراق الهولندي، مقال منشور في مجلة المشكاة المغربية، العدد ٢٩، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، ص: ٢٦ ـ ٢٧.

٦٠ ـ يوسف عز الدين: الاستشراق وبواعثه وما له وما عليه، مجلة المشكاة المغربية، العدد ٢٩، ١٩٩٨ م، ص: ١٧.

٦١ ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص: ١٧. نقلاً عن محمد مغلي: المرجع السابق، ص: ٤١٨ ـ ٤١٩.

٦٢ ـ ص: ٤٧.



# وقائع المؤتمر

## الخميس ٢٠٠٤/٩/٣٠

### الجلسة الأولى:

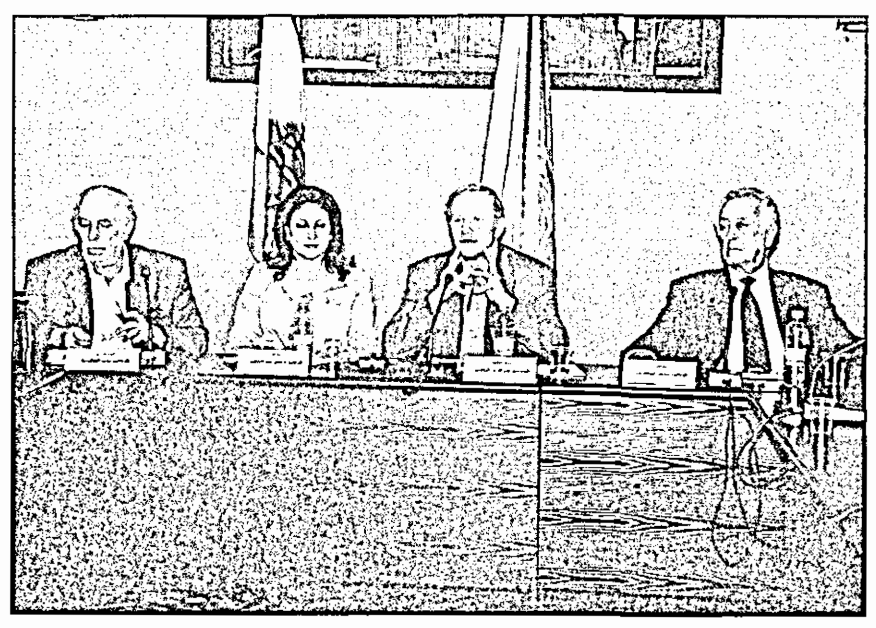
المحور الآول: **(أبعاد فكرية ـ اقتصادية)**

ـ ارتحال النظرية: بين العالمية والعولمة — **د. سحر صبحي عبد الحكيم (مصر)**

ـ العولمة والتراث في العالم النامي — **د. مروان اسكندر (لبنان)**

ـ من الاستشراق إلى العولمة
«فرنسيس فوكوياما أنموذجاً» — **د. نذير العظمة (سوريا)**

**رئيس الجلسة: المهندس خير الدين الرفاعي (سوريا)**
رئيس لجنة التراث في نقابة المهندسين



**يبدو في الصورة د. مروان اسكندر، المهندس خير الدين الرفاعي، د. سحر عبد الحكيم ود. نذير العظمة.**

# المهندس خير الدين الرفاعي (سوريا)

رئيس لجنة التراث في نقابة المهندسين

## رؤية المستشرقين للتراث العمراني العربي الإسلامي

إذا كان هدف الغرب من الاستشراق التعرف بعمق على الشرق من مختلف جوانبه.. وعلى كافة المستويات.. وإذا كان بعض المستشرقين يستحقون الشكر والتقدير لما قدموه من إسهامات كبيرة في الكشف عن مكنونات الحضارة العربية الإسلامية. فإن علينا أن لا ننسى أن العديد منهم أيضاً لم يكن سعيه هذا من أجل المعرفة ولا حتى نوعاً من الاعتراف بالآخر.. بل أن اهتماماتهم كانت تنبع أساساً من خلفيات سياسية واقتصادية وثقافية يهدفون من خلالها إلى البحث عن كل ما يمهد ويساعد في السيطرة على هذا الشرق ونهب خيراته.. وكذلك إلى تشويه إبداعاته وإنجازاته الرائعة في بناء الحضارة الإنسانية.

ومن الطبيعي أن تشمل أنشطة هؤلاء المستشرقين واهتماماتهم التعرف بعمق إلى الجذور الحضارية للشرق والمتمثلة في مواقعه الأثرية وتراثه العمراني.. لأن العمارة والعمران تشكلان الإطار المادي الذي يعيش فيه الإنسان.. والمعبر الحقيقي عن نمط تفكيره وأسلوب حياته.. وعن مدى ما توصل إليه من تطور في مختلف مجالات المعارف والفنون والعلوم.

لقد حرص هؤلاء المستشرقون ولعقود عديدة على إنكار أي دور ريادي للمشرق العربي في نشوء الحضارات الإنسانية وتطورها حتى في مجال العمارة والعمران.. وينسبون كل شيء إلى ما كانوا يسمونه بالمعجزة الإغريقية!. حتى جاءهم الرد من أرض الواقع.. من نتائج التنقيبات الأثرية التي لا يمكن دحضها أو إنكارها.. والتي شاركت فيها بعثاتهم الأثرية.

ففي حين كانوا ينسبون دائماً التخطيط الشطرنجي لبعض الأحياء القديمة في المدن العربية التاريخية إلى الحضارة الهلنستية كما يؤكد على ذلك الباحث الفرنسي (سوفاجيه) على سبيل المثال في كتابه الشهير عن حلب، فإن التنقيبات الأثرية التي

قامت بها البعثة الهولندية بقيادة (رودنبرغ) في موقع (بقرص) على ضفاف الفرات.. بينت أن التخطيط الشطرنجي في هذا الموقع إنما يعود إلى الألف السادس ق.م.

كما أننا نجد أيضاً هذا النوع من التخطيط في مواقع أثرية متعددة في بلاد الشام والرافدين... وفي مدن بناة الأهرام في صعيد مصر.

ومن جهة أخرى فإن المتتبع للدراسات التي قام بها العديد من المستشرقين حول المدن العربية الإسلامية التاريخية يجد غياباً واضحاً للربط العميق بين تراثها العمراني والقيم والمبادئ التي أوجدت هذا التراث. ويمكننا ان نصف هذه الدراسات على اتجاهين:

الاتجاه الأول: وقد حاول فيه أصحابه وهم قلة تفهم الأسس التي قامت عليها هذه المدن فأدركوا بعضاً منها وأعادوا استخدام تكويناتها ومفرداتها المعمارية والعمرانية في مشاريع معاصرة في العديد من الدول العربية كتونس ودمشق وبغداد.. الخ وقد نالت جوائز عالمية.

أما الاتجاه الثاني: فإنه نظر إلى المدن العربية الإسلامية نظرة استعلائية خاصة عندما أصر على مقارنتها بالمدن الإغريقية والرومانية بمساحاتها وشوارعها العريضة. ورأى في المدن العربية بشوارعها وأزقتها الضيقة والمتعرجة ومبانيها المتراكبة.. تجسيداً للفوضى وغياباً للسلطة الإدارية والمؤسسات الفاعلة. كما يذكر على سبيل المثال الباحث (فون جرونا بلوم) في كتابه المنشور في لندن عام ١٩٥٥م عن المدن الإسلامية:

(إن المدينة الإسلامية تفتقر إلى التنظيم والمؤسسات المدنية، وأنه بمجرد سقوط المدينة تحت الحكم العربي الإسلامي تضمحل المؤسسات التي كانت قائمة ويحل التشوش محل القانون)!

ويبدو أن السيد (جرونا باوم) وغيره لم يتفهموا أن العمارة والعمران يمثلان التعبير المادي عن معطيات القيم السائدة في المجتمع واحتياجاته والبيئة المحلية المحيطة به. وغن هذه المدن لم تكن تحتاج إلى الساحات والشوارع العريضة لاستعراض المواكب الإمبراطورية لأن ذلك يتناقض مع القيم الإسلامية التي تحض على التواضع والبعد عن روح الاستعلاء والغرور.. كما أن هكذا شوارع ستمتلئ

بالشمس الحارقة طول النهار. وبالرمال والغبار مع كل هبة ريح.. وان الأزقة والطرق فيها كانت تهدف فقط إلى الانتقال من خلال وسائط النقل المتاحة آنذاك إذ أن الدور السكنية لم تكن لتنفتح عليها بل على الداخل حيث الخصوبة والماء والخضرة والهدوء والسكينة.

أما عن افتقارها إلى المؤسسات العامة. فيبدو أن (جرونا باوم) وكذلك العديد من المستشرقين أمثال (هاموند وبلالهول) لم يتفهموا أثر التشريع في تكوين هذه المدن وإدارتها وتوزع الفعاليات القائمة فيها بدءا بالمركز الحيوي الديني والإداري والاقتصادي المتمثل في الجامع الكبير ولأسواق المركزية المحيطة به بتسلسل تخصصاتها.. إلى الأحياء السكنية بقصابتها وأزقتها وبواباتها.. إلى أصغر دار للسكن فيها والتي تتلاحم فيما بينها جموعاً لتشكل ما ندعوه اليوم بالنسيج العمراني التقليدي.. والذي هو بمثابة التعبير المادي عن التلاحم الاجتماعي على صعيد الأسرة والعائلة والجوار.. والمجتمع.

كما أن هؤلاء المستشرقين لم يتفهموا أيضاً دور الحاكم والقاضي وصاحب الشرطة والمحتسب.. ومن يعاونهم من أصحاب الخبرة في كل مهنة من المهن في إدارة شؤون المدينة والذين كانوا جميعاً وراء هذا التنظيم العمراني الذي يكاد يكون واحداً بين جميع المدن سواء التي أسسها العرب المسلمون أو تلك التي دخلوها وطبعوها بطابعهم.

كما أن هؤلاء المستشرقين لم يتفهموا الدور الكبير للأوقاف في تطور وازدهار المدن عمرانياً وجغرافياً واقتصادياً، والخدمات الاجتماعية والتعليمية والصحية والدينية التي قدمتها.. وأن كل وقف هو في حد ذاته أشبه ما يكون بمؤسسة متكاملة تنظم شؤونها وتضبطها (وثيقة الوقف) وهي حجة شرعية توضح أركان ذلك الوقف ومصادر ريعه وأوجه إنفاقه ونوعية المستفيدين وعددهم ومن يقوم على شؤون رعاية هذا الوقف.. الخ. أفبعد هذا كله يمكن القول أن المدن العربية والإسلامية التاريخية كانت تفتقر إلى المؤسسات العامة والتنظيم؟؟

وهذا الموضوع واسع جداً.. وربما يحتاج إلى ندوة متخصصة ولكن ما نود أن نخلص إليه هو أن المستشرقين في مجال العمارة والعمران إما أنهم لم يتفهموا الخلفية الحضارية التي أوجدت هذه الإبداعات على امتداد العالمين العربي

والإسلامي.. أو أنهم يتعمدون تشويهها في أذهان العالم الغربي للإساءة إلى حضارتنا.. وكذلك في عقول أبناء هذه الأمة كجزء من حملة شاملة ومتكاملة للتشكيك في أصالتها وهويتها وعمق انتمائها الحضاري.

والآن، بقيت كلمة أخيرة في هذا المجال وهي أننا عندما نتحدث عن الحضارة العربية الإسلامية فإننا نعني بها تلك الحضارة العظيمة التي شارك في صنعها جميع أبناء هذه الأمة بفئاتها وطوائفها المتعددة.. وأصولها العرقية البعيدة والتي انصهرت جميعها أو عاشت وعملت بإخلاص في مجتمع العدل والتسامح والإخاء. وبهذه الروح الطيبة وحدها.. يمكن أن تعيد لهذه الأمة مجدها ومكانتها.

# د. سحر صبحي عبد الحكيم (مصر)

## إرتحال النظرية: بين العالمية والعولمة

**السيرة الذاتية:**

- أستاذ مساعد في قسم اللغة الإنجليزية ـ كلية الآداب جامعة القاهرة.
- ليسانس وماجستير في الآداب بدرجة ممتاز ـ جامعة القاهرة
- دكتوراه في الفلسفة مع مرتبة الشرف ـ إشراف مشترك بين جامعتي القاهرة وأكسفورد.
- اختصاص: دراسات ما بعد الاستعمار والتسوية والدراسات الثقافية.
- لها مجموعة من الأبحاث المنشورة بالعربية والإنجليزية.
- شاركت بالأبحاث في العديد من المؤتمرات الدولية.

«الاستشراق» و«العولمة» لفظتان تبدوان لأول وهلة متضادتين. فدراسات الاستشراق منذ اعتمادها في أوروبا في القرن التاسع عشر وهي عاكفة على تقسيم العالم إلى شرق وغرب بينما فحوى العولمة هي إعادة تشكيل العالم كنظام واحد، كما أن كلاً منهما ترجع إلى لحظة تاريخية محددة رغم تشابك هذه التواريخ زمنياً وسياسياً. كما أن كلمة الإستشراق وحدها تعود على تيارين فكريين متضاديين: فهي تعني دراسات الشرق التي قام عليها «الغربيون» كما تعني نقدها أو كشف سياساتها والتي تم التأسيس لها نظرياً مع نشر كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد .

هذا الكتاب الذي كتبه عربي/أمريكي فتح المجال أمام الباحثين من كل بقاع العالم للمساهمة في هذا المجال. وبذلك يمكن القول بأن الكتاب، برغم اتهامه بالتكريس للقسمة بين الشرق والغرب قد حقق أيضاً نوعاً من العولمة على الأقل على المستوى الأكاديمي حيث اهتمت الجامعات ومراكز البحوث في العالم بأسره بنقد خطاب الاستشراق بل وأصبح لها وجود مؤسسي كما أصبحت مجال تخصصي وهو ما يعرف بمجال دراسات ما بعد الاستعمار.

لقد درج النقاد في الغرب (من العاملين في مجال دراسات ما بعد الاستعمار والمناوئيين لها على حد سواء) على مهاجمة إدوارد سعيد بدعوى تكريسه للقسمة بين الشرق والغرب من خلال كتابه هذا. وبرغم انه هناك شيئاً من الصحة في وجهة النظر هذه إلا أن القائلين بهذه النظرية يغفلون أمرين أساسيين: أولاً، أن نص الاستشراق يقتفي اثر المستشرقين ويكشف الخيالات والهواجس الكامنة في نصوصهم وبالتالي يرجع هذا الاختراع الجغرافي إلى من اخترعوه. ثانياً، أن الكاتب يحذر في نهايته من التكريس لهذه القسمة وان كان لا يطرح حلولاً جاهزة تساعد على الخروج عليها.

وقد زاد من استمرار هذا التصور في الذهنية العربية استخدامنا لكلمة «الاستشراق» (وبالتالي استدعاء هذا الكتاب بالذات) لتعريف مجال دراسات العلاقات الثقافية السياسية بين الشرق والغرب. ولم تثر هذه التسمية جدلاً في الأوساط العربية بينما تخلى عنها الكُتاب في الغرب بسهولة وابتدعوا بدلاً منها عبارة «دراسات ما بعد الاستعمار» والتي أثارت جدلاً واسعاً بينهم. ورغم ما يمكن أن يثير الشرقيين والعرب على حد الخصوص من هذه التسمية (والتي تنم عن تداعيات سياسية ونفسية من أهمها بث وهم نهاية فترة الاستعمار وتخطيه إلى مرحلة أخرى تلته) إلا أن لهذه التسمية جوانبها الإيجابية أيضاً. «ما بعد الاستعمار» ليست «ما بعد الإمبريالية» وإنما تعني نهاية فترة الاستعمار الأرضي وجلاء الجيوش عن المستعمرات الأوروبية القديمة وبداية مرحلة أخرى من السيطرة والهيمنة التي يلعب فيها الاقتصاد دوراً اكبر، مرحلة آلتها العسكرية هي الشركات وليست الجيوش (وإن كان هذا الوضع لا ينطبق على كل بقاع العالم العربي، إلا أنه من سمات الاستعمار الجديد). كذلك تخرجنا هذه التسمية من محدودية دراسة وتحليل كتابات المستشرقين فقط والتي لا تعني الكثير إن لم تربط بالسياسات التي كانت تغذيها هذه الخطابات (على أقل تقدير) ولا تكشف عن تفشي هذه الرؤى في مجالات أكاديمية أخرى، ناهيك عن الثقافة الشعبية.

إن استخدامنا لكلمة الاستشراق عنواناً لمجال بحثنا يشوبه الكثير من الغموض. فهل نعني بها كتابات المستشرقين أم كتابات نقادهم الذين نهجوا نهج سعيد؟ أثير هذا السؤال لأوضح أن هذه التسمية في حد ذاتها تكرس للقسمة بين الشرق والغرب ورؤاهم لبعضهم: فهناك الغربي المستشرق وهناك الشرقي الثائر عليه الناقد له. ولكن

هناك أيضاً نوعاً من التنبه لعدم جدوى هذه القسمة. أن تمسكنا بهذه التسمية وانحسارنا في هذا النص هو ما يدعونا إلى خلق قسمة أخرى بين المستشرقين ذاتهم فندمغ بعضهم بالإيجابية ونصف البعض الآخر بالسلبية، في محاولة للخروج على الفكر الثنائي في زمن التفكيك وما بعد البنيوية.

## نظرية الترحال

عودة إلى كتابات صاحب كتاب **الاستشراق** تغنينا عن كل هذا. فقد أكد سعيد في أكثر من موضع على عمومية الثقافة الإنسانية فافرد لهذه النقطة كتاباً ضعف حجم كتاب **الاستشراق**، على سبيل المثال، هو **الثقافة والإمبريالية** كما تناول كيفية التعامل مع الثقافات المتعددة في مجال الإنسانيات من وجهة نظر إنسانية في كتابه الأخير **الإنسانية والنقد الديموقراطي**. ولكني في هذه الورقة آثرت أن أتوقف عند نصين آخرين لنفس الكاتب يشرح فيهم مفهومه عن انتقال الفكر متحدياً الحدود السياسية والنفسية وظهوره في مناطق جغرافية وثقافية مختلفة، مغيراً شكله ومعناه وسياساته مع نزوله على ثقافة ما أوارتحاله إلى موقع مغاير. أتوقف اليوم عند كتابات سعيد عن «النظرية المرتحلة».

في مقاله عن «النظرية المرتحلة» يعرض إدوارد سعيد لنظريته هذه فيقتفي ترحال الفكر الماركسي وبالتالي تغيره ليلائم الموقع الذي نزل عليه فيشرح التحولات التي طرأت على هذا الفكر على أيدي المجرى لوكاش ثم الفرنسي جولدمان ثم الإنجليزي وليامز ويستخلص أن «الموقع» الثقافي (الزمني المكاني) وتداعياته يصبغ الفكر فتتم مراجعته وتعاد كتابته في صيغة جديدة محملة باهتمامات الكاتب النابعة من موقعه. يستخلص سعيد أن النظرية في ترحالها بين المواقع والثقافات وأقلام مختلف الكتاب، تتخلص من بعض سياسات وفرضيات المنشأ وتطعم باهتمامات أخرى مكتسبة من موقع نزولها فتتعدد رؤاها واستخداماتها كما تحتفظ ببعض خطوطها. فبين فكرة الوعي الثوري التي آثارها لوكاش في قراءته للماركسية إلى الرؤية المأسوية لنفس النظرية التي طرحها جولدمان تحولت النظرية ولكنها احتفظت ببعض خطوطها.

يقدم سعيد في هذا المقال إحدى خرائط مسالك ومنازل الفكر ولكن الأهم من هذا هو تنظيره للفكرة، أي طرحه فكرة تشكُّل النظرية طبقاً للموقع والتي تتيح

فرصة رسم خرائط أخرى واقتفاء التشابكات بين الثقافات وكيف تصبغ كل ثقافة النظرية التي تتناولها برؤاها وهمومها طارحة رؤية مستقبلية تعكس مصالحها وترسم المسارات لتحقيقها، وهو دور التنظير. يقدم سعيد رؤية لثقافة عالمية متشابكة متحاورة تحمل عمومية الهموم الإنسانية وخصوصية الأوضاع والرؤى في كل موقع وبالتالي يرسم خريطة ثقافية متشابكة المواقع والأرجاء.

ولكن رغم الأساس النظري الذي قدمه سعيد في هذا المقال المتمثل في فكرة الارتحال والتشابك الفكري العالمي لم يسلم من توجيه نفس النقد السابق له وهو التأكيد على الانقسام بين الشرق والغرب من خلال اقتفائه ترحال النظرية الماركسية في الأراضي والمواقع الأوروبية فحسب. ورأى البعض في ذلك مناسبة للاحتفاء بالتماسك والتشابك والتحاور الثقافي الغربي وانقسامه عن الشرق. فكان أن رد سعيد بمقال آخر عنوانه «عودة إلى النظرية المرتحلة». في هذا المقال الثاني أكد سعيد على طرحه الأساسي في المقال الأول ولكنه هذه المرة تابع انتقال نفس النظرية من المجر إلى فيينا إلى الجزائر أو من جورج لوكاش إلى تيودور أدورنو إلى فرانز فانون.

يتناول سعيد في هذا المقال فكرة الجدلية الهجيلية وكيف تعامل معها أكثر من منظِّر. فيكشف عن ركون لوكاش إلى التنظير للمجتمع على أنه سيتخطى قسمته الثنائية وصولاً إلى علاقة توليفية أسمى. ويرى سعيد في ذلك طرح لرؤية مستقبلية مرتبطة بالجدلية الهجيلية ولكنها أيضاً متعلقة بالأوضاع الاقتصادية والسياسية في بودابست خلال العقد الثاني من القرن العشرين وهو الموقع الذي كتب منه لوكاش **التاريخ والوعي الطبقي**. ثم ينتقل سعيد لتحليل تناول ادورنو لنفس النظرية مؤكداً على رفض ادورنو الصارم للتوليف ما بين طرفي الثنائية وخروجه عن الانحسار فيها عن طريق الخروج إلى وضع جديد وموقف ثالث، دائم التغير، رافضاً للثبات أو الانخراط في النسق الجدلي بشقية. ويلاحق سعيد نظرية لوكاش في إرتحالها جنوباً إلى الجزائر، إلى موقع احتدت فيه القسمة بين السكان الأصليين والمستوطنين الفرنسيين. في هذا السياق رأى فانون استحالة التوليف والتعايش بين طرفي الثنائية ونظّر للإبقاء على انقسام المجتمع والعمل على إجلاء المستعمِرين.

يستخلص سعيد من سعيه هذا وراء حفل من أهم المُنظّرين المؤثرين أن قوة

التنظير تكمن في قدرته على الإرتحال، في رفض الفكر لأي ثبات وتكرار، في قدرة الكُتاب طرح رؤى تتعامل مع واقعهم من مواقعهم، في رفضهم نقل الحلول كما هي. ولكن، لعل الأهم من هذا الاستخلاص، فكرة عدم الثبات والقدرة على التحول مع المتغيرات، تحقيقاً لأهداف واضحة لا تقبل الفصال.

## فرنسا / الجزائر، ١٩٦١

يكتفي سعيد، في تناوله لنص فانون بالتركيز على الخط الرئيسي لطرح فانون ولا يتطرق إلى كيفية الإبقاء على هذه الثنائية مع دعم الطرف الأضعف منها. فبينما كرس فانون للقسمة الثنائية التي فرضها المستعمِر على المجتمع، رفض سياسة التفتيت التي انتهجها المستعمِر أيضاً. فقد رأى فانون أن الاستعمار يقسم المجتمع المستعمَر إلى جزيئات بحيث يمكن إثارة الفتنة بينها وإثارتها على بعضها حرصاً على المصلحة العليا للمستعمِر. وفي مقابل هذا نظّر فانون إلى أهمية التكتيل ضد المستعمِر. أي أنه أكد على ضرورة خلق تضاد بين المستعمِر الغربي والمستعمَر الشرقي يعكس تضاد مصالحهم غير أنه أكد أن هذا التضاد هو رد على القسمة التي فرضها الساسة وأصحاب المصالح الغربيون، كما أكد على أنه مرحلي.

وهذا التصور للعلاقات بين الشرق والغرب لا يقتصر على فانون فقط وإنما نسمع تردداته في كتابات الكثير من المستعمِرين والمقاومين في العقود الوسطى من القرن العشرين. فنراه مثلاً يتكرر في كتابات تشي جفارا وإمي سيزير وكابرال ونكروما وغيرهم من دعاة التكتيل. وقد أدى تكرار هذه الرؤية وانتشار تردداتها إلى خلق تحالفات بين حركات المقاومة التي انتشرت في القارات الجنوبية الثلاث (آسيا/ أفريقيا/ أمريكا الجنوبية) في زمن حركات التحرر حتى عرفوا باسم «الدوليين» نسبة إلى تنظيمهم ومشاركتهم في مؤتمرات «دولية» أفردت لمناقشة هموم شعوب النصف الجنوبي من الكرة الأرضية وطرح حلول لها والتنسيق فيما بينهم. ولعل أشهر هذه المؤتمرات مؤتمر باندونج ١٩٥٥ ومؤتمر القارات الثلاث الذي عُقد في هافانا ١٩٦٦.

وقد تم هذا التنسيق وأتى ثماراً رغم بعض الاختلافات النظرية بين ممثلي الدول المشاركة. ففي مؤتمرهم الاقتصادي الذي عقد في الجزائر١٩٦٥، مثلاً، قال المتحدث باسم أمريكا الجنوبية (تشى جفارا) بضرورة اللجوء إلى الإتحاد السوفيتي

للخروج من الوضع الاقتصادي المتردي الذي خلّفه الاستعمار، بينما رأى فانون مطالبة الإمبراطوريات بتعويضات، وفضّل غيرهم الاعتماد على الذات واستنهاض الأمة. فبرغم اجتماعهم على الانقسام والتضاد مع الشَمال إلا أن نظريتهم مشتركة المصدر هذه ظهر لها قراءات وترجمات مختلفة في ترحالها الدولي.

لقد ساد الانقسام بين الشرق والغرب فيما بين الأكاديميين والمستشرقين والساسة المستعمِرين في هذه الفترة وتم الرد عليه بالتأكيد على هذا الموقف من قِبل الثوار الجنوبين فتبلورت رؤية عالمية حول حتمية القسمة. كانت هذه القسمة وليدة موقعها أو ظرفها التاريخي: ضعف الإمبراطوريات الأوروبية بسبب انشغالها بحروبها ضد بعضها البعض مما أدى إلى سيادة روح التوتر على هذه الامبراطوريات وبالتالي زيادة العنف ضد المستعمرين. كما كان انتشار الفكر التحرري وتكدس الغضب بين شعوب الجنوب من أهم العوامل.

لقد كانت هذه النظرية أو النظريات وليدة «مواقعها» وبالتالي كانت نوعاً من الترجمات (ولا أقول النقل) للفكر المتاح حينئذ، ترجمات اختلطت فيها فحوى نصوص المصدر ورؤى وأساليب المترجمين فاتسمت بالحيوية وارتبطت بواقعها. وعلينا أن نعترف أنها في سياقاتها، قد أتت بعض النتائج فكان النجاح السياسي لحركات التحرر في مراحلها الأولى على الأقل.

## المملكة المتحدة، ٢٠٠١-٢٠٠٢

في عام ٢٠٠١ تمت دعوة هذه النظريات إلى بريطانيا فشدت الرحال إلى هناك حيث نزلت ضيفة على نص للكاتب البريطاني المعاصر روبرت يانج هو، **ما بعد الاستعمار: مقدمة تاريخية** (٢٠٠١). يتناول الكاتب في كتابه هذا تاريخ المقاومة من العقود الوسطى من القرن العشرين حتى نهاية القرن ولكنه يصيغ هذا التاريخ من موقعه هو. يعرض يانج تحليلاً لأشهر كتابات المناضلين من قارات الجنوب الثلاث موضحاً التشابكات بينها مؤكداً، هو الآخر إنها ـ في مجملها ـ «ترجمات» لفكر مقاوم واحد أمكن في النهاية تشبيكه وخلق تواصلات بين تداعياته المختلفة باختلاف الرؤى والمواقع. فمثلاً، برغم مواجهة القارة الأفريقية نوعين (على الأقل) مختلفين من السياسات الاستعمارية: سياسة السيطرة الاقتصادية البريطانية وسياسة السيطرة الثقافية الفرنسية وما ينم عنه ذلك من اختلافات في أساليب المواجهة، إلا أن

اشتراك القارة في كونها قارة مستعمَرة أدى إلى خلق حركة التضامن الإفريقي. كذلك يوضح يانج كيف أن الحركات المقاومة على تباين مواقعها ومناحيها استطاعت أن تتضامن في مؤتمر قارات الجنوب الثلاث الذي شهد انضمام أمريكا الجنوبية لآسيا وأفريقيا في إطار جهود مقاومة الاستعمار والتي أضافت بذلك الامبراطورية الأمريكية إلى قائمة الامبراطوريات التي ثارت عليها هذه الحركات.

وبرغم التحديد الجغرافي الذي ينم عنه كل من المؤتمر واهتمامات المشاركين فيه ورغم وضوح الرؤية في هذا المؤتمر وفي كتابات المناضلين عموماً بأن ثورتهم هي ثورة جنوبية موجهه ضد الشمال، إلا أن الكاتب يبرز أهمية التداخلات الجغرافية في حركات المقاومة فيؤكد مثلاً على الأدوار التي لعبتها كل من لندن وباريس في مساندة المقاومة. فقد كانت ظروف النشر مثلاً أفضل في هذه المدن فصدرت الكثير من الجرائد والمنشورات المعارضة للاحتلال من مطابعها كما لعبت هذه المدن الأوروبية دوراً في إيواء الفارين من بلادهم بسبب مواقفهم السياسية وبذلك كانت في كثير من الأحيان أماكن التقائهم. كما أن الكثير من دعاة التحرر ـ من أمثال فانون وغاندي ـ تلقوا جزءاً من تعليمهم في أوروبا. ولا يغيب عن تحليل يانج فكرة ارتحال النظرية (أو ترجمتها) والتي يبني عليها نظريته الرامية لإعادة تصور العالم ككيان واحد يجتمع شقيه الشرقي والغربي أو الشمالي والجنوبي في تناول ثقافته وميراثه النظري، كل حسب موقعه. بذلك فإن الرؤية النظرية التي يطرحها كتاب يانج هي أن العالم، منذ فترة الاستعمار الأوروبي على أقل تقدير، لم يكن منقسماً جغرافياً إلى شرق وغرب وانما سادت التداخلات بين شقيه المزعومين.

ولكن اقتصار النص على تاريخ المقاومة دون الخوض في العلاقات بين الإمبراطوريات يعفي الكاتب من الدخول في التنظير الديالكتيكي فيبقى المُعلن هو فكرة تشابك العالم وعمله على تحقيق هدف سامي وعادل بينما المُبطن هو ثورة هذا العالم الدولي على «عالم آخر» وهي التركيبة اللآزمة لأي فكر ينم عن المواجهة، ناهيتك عن «النضال» أو «الثورة».

ولكن يبقى أن نقرأ نص يانج ذاته على انه نص ونظرية تعبر عن «موقع» القائل بها. فالكاتب واحد من أشهر منظري ما بعد الاستعمار البريطانيين والكتاب صادر في بريطانيا، تلك الإمبراطورية العظمى التي طالما حكمت وتحكمت والتي نزلت عن

عرشها الإمبراطوري في العقود الأخيرة فتحولت من موقع المهيمن إلى عكسه، على الأقل من حيث سياساتها الرسمية.

تتكرر نفس الرؤية النظرية في نص آخر لأكاديمية بريطانية شهيرة هي إليك بوهمر. ففي كتابها المعنون **الإمبراطورية والقومية وما بعد الاستعمار** (٢٠٠٢) تناقش بوهمر العلاقات بين الناشطين في حركات ما بعد الاستعمار إبّان أوج الإمبراطورية البريطانية. ولكن بينما يرُد يانج هذا التشابك بينهم إلى استلهامهم جميعاً بعضاً من النظرية الماركسية أو حلولها عليهم في صيغة قناعتهم بضرورة اتحادهم على غرار الدعوة لاتحاد عمال العالم، ترى بوهمر أن الفكر القومي كان المحرك النظري الأقوى لحركات التحرر فتقول، مثلاً، أن «الحركات القومية المناهضة للاستعمار بدأت كظاهرة عبر ثقافية، بين نصية، وبين خطابية حيث تشابكت متخطية الحدود المختلفة»[٣]. وتؤكد بوهمر على البُعد القومي لهذه الحركات لقدرته على استنهاض الأمم. ورغم اختلاف الكاتبين البريطانين حول مسألة الإطار النظري الذي دفع حركات المقاومة، إلا أنهما يتفقان على أن التشابك بين هذه الحركات اتسع جغرافياً وديموجرافياً ولغوياً متخطياً خرائطهم السياسية: كانت أوروبا مكان لقائهم، والإنجليزية لغة تخاطبهم[١٥]، و«شبكة من الأوروبيين الذين يمكن تسميتهم مناهضون للإمبريالية» هي التي سهلت الاتصالات بينهم[١٦]. وفي سياق هذه المناقشة تستدعي الكاتبة أسماء ونصوص بعض البريطانيين الذي اتخذوا مواقف ونقدوا الممارسات الاستعمارية من أمثال سير ويلفريد بلنت[١٤]. سأتناول الرد على هذه النقطة بالتفصيل في سياق آخر ولكن ما يهمنا هنا هو لعب الكاتبة البريطانية المعاصرة على ازدواجية المواقف السياسية في الإمبراطورية البريطانية ورغبتها إبراز جهود المعارضين للقمع الإستعماري، أو من يمكن أن يسموا «المستشرقين الايجابيين». وبينما لا يتناول النص العلاقات بين الإمبراطورية الآفلة والإمبراطورية الجديدة (كما هو حال نص يانج)، يعمل النص على إستدعاء تشابكات بين بريطانيا ومستعمراتها من التاريخ لرسم مسارات تشابكية مستقبلية. في الحالتين ينحى البريطانيون تجاه التنظير للعلاقات العالمية على أنها تمثل كلاً واحداً متعدد المواقع.

## الولايات المتحدة والمملكة المتحدة ٢٠٠٢

تعاودنا هذه الرؤية النظرية لإعادة تشكيل العالم أو طرح تصور مستقبلي له

على أنه أحادى الكيان من وجهة نظر وموقع مغايرين لموقع ما بعد الاستعماريين البريطانيين. فبينما يعمل الأكاديميون البريطانيون المنشغلون بدراسات ما بعد الاستعمار على التواصل مع العالم الثالث دون التطرق إلى العلاقات البريطانية الأمريكية، يُنَظِر آخرون لخلق روابط عميقة بين الامبراطوريتين، مستندين في ذلك إلى التاريخ أيضاً متجاهلين وجود أي كيان لغير الناطقين بالإنجليزية على الساحة العالمية. أمثِّل لهذا التيار بكتاب نيل فيرجسون، **إمبراطورية: ارتفاع وانحسار النظام العالمي البريطاني والدروس التي يوفرها للقوة العالمية** (٢٠٠٢). نص فيرجسون يعمل على استدعاء تواصلات بين بريطانيا ومستعمراتها الأمريكية السالفة غاضاً البصر عن علاقة الإمبراطورية الآفلة بمستعمراتها السابقة الأخرى. تتفق السياسات النصية والرؤية النظرية في الحالتين برغم تباين استخلاصاتهما؛ فكلاهما ينادي بإقامة تشابكات عولمية تتخطى «الدولية» أوالديالكتيك الجيوبوليتيكي، كما يتفقان في صمت كلٍ منهما عن توضيح علاقة العالم الذي يرسمه بالعالم الآخر؛ فيانج وبوهمر يؤرخان للمقاومة بينما يؤرخ فيرجسون للإمبراطورية .

يقدم كتاب فيرجسون ـ كما يوضح عنوانه ـ عرض لتاريخ الإمبراطورية البريطانية بوصفها آخر واكبر إمبراطوريات العالم حيث انتشرت مستعمراتها في جميع أرجاء الكرة الأرضية، وسطعت شمسها على مدى اليوم متحدية تبدل الليل والنهار ـ إمبراطورية كان لها وجود في كل قارة. يقول الكاتب بأنه منذ زمن الإمبراطورية البريطانية واتصال جميع بقاع الأرض عن طريق التطور التكنولوجي الذي تجلى في القرن الماضي في تحسن أحوال السفن ومد خطوط القطارات واختراع التلغراف والتي استخدمت جميعها في مد النفوذ البريطاني على سطح المعمورة، وقد تحول العالم، ليس فقط إلى «العالمية» أو «الدولية» ولكن إلى «العولمة». فالعالم قد دخل في نظام العولمة منذ توسع الإمبراطورية البريطانية وظهورها في صيغتها المعروفة في أوائل القرن العشرين، وسيظل. ولكن الكاتب، خلافاً لكُتاب ما بعد الاستعمار، يحدد هوية هذا العالم (مستنداً إلى اللغة) فيسميه نظام «الأنجلو عولمة» أو Anglobalization. الكاتب إذن يؤرخ لعلاقة تواصل أفقية، ضاربة بجذورها تاريخياً ولكنها محدودة بحدود اللغة (وهي أحد معايير تعريف العنصر والقومية سابقاً).

وكتاب فيرجسون مكتوب من موقع مغايير للنصوص التي سبق عرضها. فهو أكاديمي «أنجلو» من أصل اسكتلاندي عمل في جامعات هارفارد واكسفورد

ونيويورك. وهو مؤرخ اقتصادي خلص من دراساته الاقتصادية إلى أن القرار السياسي كان دائماً له الغلبة على الوضع الاقتصادي في تحريك التاريخ. أي أن القرار وليس الوضع هو الذي يحرك التاريخ ويشكل العالم.

والمشكلة في هذا الطرح لا تكمن في التسمية فقط برغم أهميتها من حيث تحديد هوية هذا العالم، وإنما في تأكيد النص على مغزى هذه التسمية التي يفرد الكاتب لشرحها جزءاً من المقدمة. فالنص يؤرخ لزمن العولمة على رقعة زمن العالمية فيدمج الحقبتين ماحياً الفوارق والاختلافات بينهما. يؤرخ فيرجسون للعلاقات الوطيدة بين الإمبراطوريتين الانجلوتين ويرى أن الإمبراطورية الأمريكية ما هي إلا امتداد للبريطانية، أو لاستخدم مجاز الكاتب نفسه، هي «وريثة» سالفتها. واختيار التعبير هذا ليس بدعوى انه تعبير دارج (أو مجاز ميت كما يطلق عليه في الإنجليزية) وإنما هو تعبير مختار بدقة حيث يحدد المؤرخ الاقتصادي خطوط التواصل بين الإمبراطوريتين على أنها علاقات دم ومال بالفعل تتجلى في اشتراكهم في "اللغة" (والتي استخدمها هنا بمعنى السياسة، تمشياً مع مفهومه لتعبير Anglobalization).

ومن أهم الاطروحات التي يقدمها فيرجسون في كتابه هذا قناعته بأن الإمبراطورية البريطانية كانت «خيرة». وهو يورد ثلاثة أسباب لرأيه هذا. أولاً، أن الدخل القومي للهند (أكبر وأقدم المستعمرات البريطانية) زاد عما كان عليه قبل دخولها تحت السيطرة البريطانية. ورغم أن هذا أدى إلى تحويل ثروات الهند إلى بريطانيا وعلى المستوى المحلى أدى إلى تركيز الثروة في أيدي قلة، إلا أنه يراه خيّراً من وجهة نظر التنمية عموماً. كما أن الكاتب يرى أن فقراء الهند لم يعترضوا حيث كان ثوارها من الطبقة الوسطى المتعلمة في أوروبا. ثانياً، أن الإمبراطورية البريطانية كانت ذات مبادئ أخلاقية سامية فقد آمنت بالإنسانية ولم تقمع الشعوب التي احتلتها وكانت في ذلك أفضل من الإمبراطوريات الأخرى التي رشحت نفسها لقيادة العالم كالألمانية واليابانية! ثالثاً، أن قرار بريطانيا دخول الحرب ضد ألمانيا والذي أدى إلى زوال إمبراطوريتها كان نوعاً من التضحية بالذات في مقابل نصرة المبدأ الأخلاقي.

لن أضيع وقتاً في الرد على هذه الادعاءات فما يهمني هنا هو حصر فيرجسون

لإمكانية العمل، بل والوجود ذاته، في من يمتلك القوة فقط، لاغياً بذلك وجود دول وشعوب لا ينطبق عليها الوصف بالإمبراطورية وهذا الحال ـ من وجهة نظره ـ انطبق وينطبق على كل من الإمبراطوريتين البريطانية والأمريكية، سابقاً ومستقبلاً. وهو بذلك ينكر أي أثر أو وجود لحركات التحرر والتي افرد لها روبرت يانج مجلداً كاملاً، ناهيك عما تزخر به المكتبات من مؤلفات عن هذا التاريخ. ما يهمنا هنا على أية حال هو أن الكاتب أعاد إصدار العالم كنظام واحد خيّر، عن طريق مركزة الرؤية وإلغاء الحواف. ويبرر الكاتب زوال الإمبراطورية البريطانية الخيّرة هذه بدخولها في علاقة مواجهة ديالكتيكية عسكرية أوروبية/أوروبية ظهرت في ظل تنافس استعماري ولا يمكن أن تظهر في ظل هيمنة نظام أحادي. والكاتب ينفي إمكانية صعود «أوروبا العجوز» بإتحادها إلى مكانة تسمح لها بالتنافس مع أمريكا.

وبينما يتفق فيرجسون مع ما بعد الاستعماريين البريطانيين الذين تناولت نصوصهم من حيث طرحه لإعادة تصور العالم ككتلة واحدة، إلا أن نصه يعيدنا إلى التصورات التي سادت خلال فترة الاستعمار واصطلح على تسميتها «الخطاب الإستشراقي» برغم تغير مفردات هذا الخطاب. فسياسات النص تنم عن رؤية سلطوية تعيد إصدار رؤى الاستعماريين. تعريف فيرجسون للعالم تحت نظام وراية العولمة يقلص مساحة جغرافية العالم فيختصره في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، أي أنه عالمه (أو عولمته) هو، عالم السلطة والقوة، عالم يستعاض في تعريفه بالجزء المركزي القوي عن الكل الشاسع. بل ويذهب فيرجسون في تحليله لأسباب انهيار الإمبراطورية البريطانية إلى نفي أي دور فعال (أو غير فعال) لأي فاعل خارج أوروبا وأمريكا الشمالية. وهو بذلك يطرد سكان قارات الجنوب من التاريخ كما يطردهم من الجغرافيا ويذكرنا برؤى وسياسات الاستعمار الغربي الأسبق.

## المملكة المتحدة والولايات المتحدة، ٢٠٠٤

تُظهر هذه القراءة المختصرة لبعض الكتابات التي ظهرت بالإنجليزية في السنوات القليلة الماضية أن الكل مشغول بالتنظير لعلاقات أفقية تجمع العالم وتتخطى الحدود الثقافية والسياسية. كما أن المؤيدين والمناهضين للهيمنة على حد سواء مهتمون بخلق تشابكات ثقافية سياسية ودعمها بإيجاد جذور تاريخية لها. ويمكن رد هذا التوجه لانتشار النظرية الدلوزية التي أحلت نسق التشابكات الجذرية

محل نسق الشجرة الهرمية. وبينما الظاهر في هذه اللحظة أن هناك ابتعاداً ملحوظاً عن المنهج الديالكتيكي الذي انتهجته حركات التحرر ومن قبلها الاستعمار الأوروبي، حيث استعاض الكُتاب «الأنجلو» بالمواربة عن المواجهة، إلا أن النصوص ذاتها تبشر بتحول أو تحمِل إمكانية تحول. فقد بدأت بعض الشقوق تظهر في هذا الخطاب «العولمي» بالفعل. بمتابعة ما صدر حديثاً لنفس الكُتاب الذين تناولت بعض نصوصهم تظهر بعض الشقوق في تلك الشبكات التي نسجوها بعناية حيث ينحى كل منهما جانباً، مفصحاً عما كان مضمراً في كتاباته السابقة.

ففي مقدمته الجديدة للطبعة الأخيرة من كتابه الأشهر **أساطير بيضاء** يقول يانج: «لمدة طويلة بدا أن وجود استراتيجية كونية مناهضة للاستراتيجية الإمبريالية الكونية شيء عفا عليه الزمن. لكن اليوم تبدو هذه الرؤية معاصرة بشكل غريب»[٣٥]. كما ينادي الكاتب باعتماد نظرية الـ«فوكيسمو» كما وردت في كتابات جفارا ودبري والتي تنادي بالمقاومة العنيفة وإضافتها إلى الاطروحات والنظريات النصية التي كانت توجِّه دراسات ما بعد الاستعمار بشكل شبه منفرد حتى وقت قريب، فتضيف بذلك «جناح عسكري سياسي إلى ما بعد الاستعمار»[٣٧] «يعمل جنباً إلى جنب مع أساليب المقاومة السلمية والإصلاح الاجتماعي الأخرى»[٣٨] فتكوّن «مجموعة متجانسة من أنواع شتى من الأنشطة المناهضة للاستعمار»[٤٤]. أي أن الكاتب يعود إلى المواجهة الديالكتيكية من خلال خلق «هجين» نظري يمكّن من التعامل مع الظرف الراهن دون الانتقاص من التراكم النظري الذي أتت به ما بعد البنيوية. وهو بذلك يعيدنا إلى الرؤية الديالكتيكية دون أن يعود بنا إلى نفس النقطة التي انطلقت منها حركات التحرر «الدولية».

أما اليميني المحافظ نيل فيرجسون ففي كتاباته وتصريحاته اللاحقة اهتم بالحروب ففي مقابلة صحفية وصفها بأنها «أبو» التاريخ حيث أنها المغير الأقوى والأسرع للأوضاع كما دعى الولايات المتحدة إلى إكمال المشروع «الانجلوعولمي» عن طريق ذلك المحرك الأقوى للتاريخ ليصبح العالم مكاناً أفضل، بل وفي مقال آخر نشر حديثاً مازال يلوم عليها ترددها. فبرغم ادعائه أن العالم عالماً واحداً وأحادياً مبني على الأسس الأخلاقية والإنسانية يظهر بوضوح صدع المواجهة بين الحاضر والمُغيَّب، بين المركز الانجلو-إمبراطوري وحوافه أو هوامشه

في كتاباته الأخيرة. إن خطابه هذا لا ينم فقط عن ذوبان بعض خيوط شبكته العالمية بتفضيله المواجهة العنيفة على التواصل، وإنما يعيدنا أيضاً إلى سياسات خطاب الاستعمار.

لكن الديالكتيك الجديد يتحرك على خريطة علاقاتية تأثرت بالتاريخ التشبيكي. فالدراسات الثقافية في العقود السابقة أسهمت في خروج العالم من القسمة الجيوثقافية بين الشرق والغرب عن طريق تنظيرها لعالم متعدد الثقافات متشابك ولكنها بذلك أيضاً أحالت القسمة إلى الممارسات الاقتصادية وتوزيع الثروات مما يهدد بعودة القسمة الجغرافية من المدخل الاقتصادي نظراً لتركز الثروة في الشمال.

إننا نقف الآن على مفرق مهم في تاريخ ارتحال النظرية يذكرني، وإن كان بصورة عكسية، بزمن «الدولية»، زمن إنشاء المؤسسات العالمية مثل الأمم المتحدة والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي والذي كان أيضاً زمن الحركات التحررية. لقد عملا هذان التياران في اتجاه واحد وصولاً لأهداف مشتركة لفترة ما، ولكنهما افترقا فرحل كلٍ منهما إلى ذاتية نرجسية تدعمها قوانين القوة.

**بيروت، سبتمبر ٢٠٠٤**

في قراءتي لورقة العمل المقدمة لهذا المؤتمر رأيت أنه مهتم بفتح الباب أمام أطروحات جديدة في محاولة للخروج من مأزق القسمة الجيوثقافية التي ترتبت على كل من أعمال المستشرقين ونقد خطاب الاستشراق لرسم خريطة علاقاتية جديدة تتواءم ومعطيات الظرف وفي مقدمتها حلول النظام العولمي محل القسمة السابقة. رأيت أن الدعوة للاعتراف بالجهود الإيجابية لبعض المستشرقين تمثل محاولة لإعادة صياغة العلاقة مع الغرب على أساس الموقف بدلاً من قراءة نصوصهم على أساس أقرب إلى الحتمية، ولتكن الحتمية الثقافية.

وبرغم استشعاري بالحاجة لهذه الدعوة فعلاً وتقديري للفكرة المحركة لها إلا أني اختلف مع هذا الطرح في بعض التفاصيل. أولاً: إن نقد ادوارد سعيد للاستشراق لم يُبنى على أساس منهجي عنصري أو قومي (بالمعنى السلبي للكلمة) وإنما بُني على كونه خطاباً. أي أن سعيد ربط بين استخدام هذه النصوص للغة بعينها والممارسات السياسية التي ترتبت عليها. هذا لا ينفي أنه كان هناك مستشرقون

متعاطفون مع مادتهم البحثية ولكنهم لم يشكلوا خطاباً ولم يكونوا مؤثرين سياسياً. فمنهم من أحجم عن الإفصاح المباشر واكتفى بالبوح بموقفه في مذكراته الشخصية ومنهم من أغلقت في وجوههم دوائر النشر أو لفظتهم آليات النقد والاستقبال فظلت كتاباتهم مخطوطات أو لم يتم تداول كتبهم بصورة مؤثرة.

إذا كان الغرض من مراجعة كتابات المستشرقين والتركيز على الإيجابي منها هو اكتشاف روابط تاريخية تجمعنا والكتلة العالمية فلا أظن أن دخولنا هذه الكتلة سيتحقق باعترافنا بإيجابية بعض المستشرقين. فالتواصل مع الغرب يجب أن يبنى على رواكز تدعمه وتضمن له التواصل. ولعل من أهم هذه الرواكز تشابه الرؤى والمصالح، ولا أقول تطابقها. ومع ذلك، لعله من المفيد إعادة اكتشاف هذه الكتابات وإعادة طرحها بصورة تأخذ في الاعتبار الموقف السابق من هؤلاء المستشرقين وترد عليه.

ثانياً: أنه بخروجنا من نظريات الحتمية الثقافية والبيولوجية واعتمادنا الموقف كمنهج تحليلي قد خرجنا أيضاً إلى عالم أكثر مرونة يتغير ويتشكل بسرعة أعلى مما كان عليه سابقاً وعلينا بالتالي مواكبة هذه السرعة. لقد أردت من خلال القراءة التي قدمتها أن أوضح أن النظريات تتغير مع انتقالها مكانياً كما تتشكل زمنياً مواكبة الظرف الثقافي الذي تتحاور معه، عاكسة مصالح ومواقف القائلين بها. من ثم، علينا بالمراجعات والقراءات المستمرة التي تخدم مصالحنا وتسمح لنا بالتعامل مع المستجدات بمرونة آخذين في الاعتبار أن التاريخ والتراكم الثقافي لا يمكن أن يمحى ولكن يمكن التحاور معهما.

ثالثاً: إنه في تقديري أن زمن الحديث عن الإستشراق كمجال بحثي محدد قد ولي حيث انفتح وريثة الحالي «دراسات الشرق الأوسط» على مجالات بحثية أخرى ولم يعد محدوداً بحدود التخصص. أصبحت وجهات النظر «الإستشراقية» (بالمعنيين للكلمة) منتشرة في أكثر من مجال بحثي وبالتالي علينا إقتفاؤها في المجالات المختلفة (الدراسات الثقافية، التاريخ، الاجتماع، الآداب، الاقتصاد، العلوم السياسية، النسوية، ما بعد الاستعمار...). لقد غض المنظرون الغربيون الطرف عن كتابات المستشرقين وألقوا بكتبهم إلى المخازن لحين إشعار آخر ... فلنترقب.

## أهم المراجع :


١ ـ روبرت يانج، اساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٣.

2 - Boehmer, Elleke. *Empire, the National, and the Postcolonia 1890-1920l.* Oxford: OUP, 2002.

3 - Fanon, Franz. *The Wretched of the Earth.* 1963. Penguin Books, 1990. Ferguson, Niall. *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power.* New York: Basic Books, 2002.

4 - Ferguson, Niall. "Hegemony or Empire?" *Foreign Affairs*, (September/ October 2003).

5 - Ferguson, Niall. "The End of Power". Ferguson, "The End of Power". Editorial Page. *Wall Street Journal.* Monday June21, 2004.

6 - Fulford, Robert. "Niall Ferguson" Part 1. *The National Post.* Mach 14, 2001.

7 - Fulford, Robert. "Niall Ferguson" Part 2. *The National Post.* Mach 15, 2001.

8 - Fulford, Robert. "Niall Ferguson" Part 3. *The National Post.* Mach 16, 2001.

9 - Kreisler, Harry. "Money and Power: Conversation with Niall Ferguson".

10 - Said, Edward W, *Orientalism: Western concepts of the Orient.* Penguin, 1978

11 - Said, Edward W, "Traveling Theory". In *The World, the Text and the Critic.* London & Boston: Faber & Faber, 1983. 226-247.

12 - Said, Edward W. «Traveling Theory Reconsidered». In *Reflections on Exile and other Literary and Cultural Essays.* London: Granata Books, 2001. 436-452.

13 - Young, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction.* Blackwell, 2001.

# د. مروان اسكندر (لبنان)

## العولمة والتراث في العالم النامي

**السيرة الذاتية:**

- ليسانس في الحقوق من الجامعة اللبنانية
- إختصاص بالاقتصاد من جامعة أوكسفورد
- حائز جائزة أصدقاء الكتاب لأفضل دراسة إقتصادية صدرت في لبنان حول تأثيرات نظام الضمان الاجتماعي على الاقتصاد اللبناني
- مستشار عدة هيئات حكومية في العالم العربي
- مؤلف سبعة كتب منها رواية منشورة باليابانية.

العولمة كمفهوم وفكرة تطورت في عقد الثمانينات وتبلورت في التسعينات حتى أصبحت الدعامة الأساسية للفكر الاقتصادي والسياسي في الدول الصناعية.

### مرتكزات العولمة كما تمارس اليوم تتمظهر في الخصائص التالية:

- حرية المبادرة والملكية.
- حرية التبادل التجاري.
- حرية انتقال رؤوس الأموال وإنجاز المضاربات على العملات والمعادن والسلع والاستثمار في الأسواق المختلفة مع إعفاء حركة رؤوس الأموال من أية قيود.
- حرية التعليم وإلزاميته.
- ترسيخ النظام الديمقراطي.
- انفتاح الفضاء لمختلف مظاهر الإعلام وفنون المرئي المسموع.
- التوجه نحو أصول مشتركة لقواعد المحاسبة والتقاضي.

ولو أخذنا بإعلان مؤتمر باريس للسلام الأوروبي عام ١٩٩٠ لوجدنا أن ذلك الإعلان، الذي وقعته ثلاثون دولة من بينها الولايات المتحدة وفرنسا، شمل إضافة

إلى الحريات المعددة أعلاه الإصرار على حل الخلافات بين الدول عن سبيل التفاوض والتحكيم من دون اللجوء إلى السلاح. وقد أعلن موقعو الاتفاق ان التوافق الذي تم في يالطا قبيل انتهاء الحرب العالمية الثانية ذهب إلى غير رجعة.

إن الهدف الأخير الذي تبنته دول مؤتمر باريس سرعان ما تبخر تحت وطأة أحداث ومجازر الحرب الأهلية في يوغوسلافيا سابقا وفي الكويت، ومن ثم في الحرب على العراق أخيراً. وقد بدأت تبرز ملامح الاستفراد في القرار من قبل الدول الكبرى مثل الولايات المتحدة وروسيا نتيجة الأعمال الإرهابية التي التصقت إلى حد بعيد بمواطني الدول النامية عموما. وتكون شعور وانطباع لدى الرأي العام في الدول الصناعية ان بعض الدول النامية ترفض العولمة بعنف.

لا شك ان العديد من خصائص العولمة نابع عن التطورات التقنية. فتحرر الأسواق المالية أصبح ممكناً مع توافر تقنيات التواصل التي تسمح للمستثمر الاشتراك آنياً في عمليات الشراء والبيع في أسواق تبعد عنه عشرات آلاف الكيلومترات. وأفسحت الأقمار الاصطناعية مجال انتقال الرقم والصوت والصورة بين القارات في ثوان معدودة. فأصبح العالم، على صعيد المعلومات وخاصة للمتمكنين من اللغات الأجنبية، بمثابة القرية الكونية.

بين أسباب انبهار العالم بما يسمى العولمة يبرز انهيار مجموعة الاتحاد السوفيتي سابقا، من انهيار حائط برلين وقرار ضم ألمانيا الشرقية إلى ألمانيا الغربية، إلى تبني دول المعسكر الاشتراكي مبادئ الاقتصاد الحر والديموقراطية التعددية. وقد شهدنا قبل انتصاف هذا العقد انتساب العديد من بلدان أوروبا الشرقية سابقاً إلى منظمة السوق الأوروبية المعتمدة لنظام الاقتصاد الحر والتبادل من دون عوائق للمنتجات بين الدول الأعضاء ومبادئ التمثيل الانتخابي في المجالس التشريعية والأسواق المالية الحرة المنفتحة على الاستثمار عبر الحدود.

وهنا تصح المساءلة، هل إن تراث الدول النامية يتقبل تفشي مبادئ وممارسات العولمة؟ أم هل هنالك تضارب بين هذه المبادئ والممارسات، وتقاليد وثقافة البلدان النامية؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل، لا بد من القول أن هناك اختلافات جوهرية ما

بين الدول النامية، وبالتالي لا يمكن تصنيفها في الموقع ذاته أو حتى الصف ذاته. فعلى سبيل المثال، هنالك دول نامية تستعمل لغة العولمة بشكل متوسع، وهذه الدول تتفاعل مع العولمة على نطاق أوسع من الدول التي إتقان اللغات الأجنبية فيها محصور بعدد قليل من المتعلمين. كما هناك اختلافات بين الدول النامية تتجاوز موضوع القدرة اللغوية.

على سبيل المثال، اللغة الإنكليزية منتشرة في الهند وهي غير منتشرة في الصين (وهنا لا نتحدث عن تايوان وهونغ كونغ). وبالتالي، المشاركة الهندية في العولمة تبدو اسهل، علما بان الهند تتمتع بخاصية أخرى تساعد في هذا المضمار، ألا وهي قدرات الهنود المتميزة على المشاركة في وضع برامج الأدمغة الإلكترونية، ومع هذا الحيز الذي يوحي بتفوق الهند في مجال التفاعل مع العولمة، يبدو إن الصين استطاعت، رغم فارق اللغة، الاستفادة من فرص التجارة المتوسعة إلى حد أكبر من الهند. وأرباب العمل في هونغ كونغ يلعبون دورا كبيرا في عولمة الصين، بالأخص أن هونغ كونغ تطورت وازدهرت نتيجة الاعتماد على مبادئ التجارة الحرة وتدفق رؤوس الأموال دون قيود.

كان لبنان، في منطقة الشرق الأوسط، البلد الأكثر عولمة منذ الستينات. فنظام التجارة كان حراً إلى حد بعيد ورسوم الاستيراد كانت وسطياً نحو ٧ في المئة فقط. وكانت بيروت منفتحة على المكاتب التمثيلية الإقليمية، ونظام القطع كان حراً وما يزال، والشركات اللبنانية الدولية، كالميدل ايست وطيران عبر المتوسط والكات وانترا، كانت تعمل على نطاق دولي متوسع كما كان الإلمام باللغات الأجنبية ولا يزال من مستلزمات الدراسة. إضافة إلى حرية الصحافة والإعلام تحت مظلة نظام سياسي جمهوري ديمقراطي. وبالتالي، كان لبنان مستعدا للعولمة ومفاعيلها في السبعينات أكثر مما هو اليوم، والسبب في هذه المفارقة يعود إلى إثقال وعصبيات وإفرازات حرب أهلية وحشية استمرت على تقطع مدة ١٥ عاماً.

## الدول النامية في منطقتنا تعاني من العولمة على أربعة مفارق:

**أولاً**: بالنسبة للأنظمة الديمقراطية، كما هي مطروحة من الغرب، ليس هنالك دول نامية في منطقتنا تصح تسميتها بالدول الديمقراطية الحقة ـ ولبنان يتمتع، كما يردد الرئيس سليم الحص، بالكثير من الحرية والقليل من الديمقراطية. أما بقية

الأنظمة فهي وراثية أو مرتكزة على نظام الحزب الواحد. وكما هو معلوم، فإن دور المرأة، وإن كان على توسع في الحياة السياسية، لا يزال ضمن هامش ضيق.

إن تعديل الأنظمة السياسية وتوسيع هامش الديمقراطية أمر يستوجب وقتاً ليس بقصير. والعولمة في بعدها الإعلامي حول الديمقراطية تبدو إلكترونية النفس والوتيرة، والتضارب واضح ما بين المنهجين.

**ثانياً**: وسائل المرئي والمسموع تحمل للمشاهدين في عالمنا صوراً عن الممارسات في العلاقات ما بين الذكور والإناث وأحياناً بين المثليين تناقض معتقداتنا والقيم التي تسود مجتمعنا وينتج عن هذا التضارب تشنجات اجتماعية وعائلية لا يستهان بها، وهذه الوضعية المستمرة ليلاً نهاراً تستوجب الكثير من العناية وبعد النظر.

**ثالثاً**: منطقة الشرق الأوسط منبع الأديان السماوية، فلا غرابة أن يكون عنصر الإيمان قويا فيها، والإعلام المرئي والمسموع الوافد فضائياً وآتياً من الغرب كثيراً ما يتعرض للمعتقدات الدينية وممارسات التدين، وبالتالي يبرز هنالك تناقض ما بين الإيمان الديني المتأصل والنزعة العلمانية العشوائية أحياناً التي تتقبلها بعض المجتمعات الغربية وتعبر عنها.

**رابعاً**: منطقة الشرق الأوسط تحتوي على الاحتياطي الأكبر للنفط والغاز في العالم، وهي مستهدفة من القوى العظمى والقوى الكبرى على اختلاف أهميتها. والمنافسة يفترض إنها قائمة على أسس اقتصادية تمكن دول المخزون من التفاوض ما بين الفرقاء لما فيه مصلحتها. لكن النفط والغاز سلع استراتيجية، قيمتها الاقتصادية الحالية لا تفيد عن أهميتها المستقبلية، وقد شهدنا هذه السنة (٢٠٠٤) ارتفاعا في أسعار النفط بلغ ٤٠ في المئة وهنالك تخوف من استمرار الارتفاع.

إن الدول الصناعية الداعية للعولمة هي دول شركات النفط المتعددة الجنسية التي تعمل في مختلف مراحل صناعة النفط والغاز من البحث والتنقيب إلى الإنتاج والنقل والتكرير والخزن والتسويق. والأمر المؤكد أن الشركات المتعددة الجنسية تحقق من ارتفاع أسعار النفط منافع تبلغ أضعافاً مضاعفة المنافع التي تتحقق على صعيد الأسعار لبلدان الإنتاج في منطقتنا.

إن البعد الاقتصادي للعولمة الذي نتحدث عنه والذي يتمثل باستثمار ثروات طبيعية ناضبة على وجه يحفظ القسم الأكبر من المنفعة للشركات المعنية والدول التي تنتمي إليها هو ذاته مع اختلاف المعطيات بالنسبة للشركات المالية العالمية والمصارف الدولية. فالأصول الادخارية في العالم العربي مستثمرة في المكان الأول مع البنوك الكبرى وشركات إدارة الأموال، وليس من شك بأن تشغيل رأس المال يكون لصالح المؤسسات المعنية والدول التي تنتمي إليها. وسبيل التعامل مع هذه الوضعية نفسي ومؤسسي. فالإنسان العربي عليه أن يكتسب الثقة بقدرة نظراته على التنظيم وحسن الاستثمار بحيث يلجأ إلى التكامل مع طاقات المعنيين في المنطقة للعمل والإنتاج سوية.

إن العولمة السائدة ظالمة بالنسبة للدول النامية وهي ترسخ أسس الاستغلال للثروات الطبيعية والمادية. وحيث أن الدول الصناعية، وأخصها الولايات المتحدة، تستطيع التهويل بقدراتها السياسية والعسكرية، أصبحت الدول النامية عرضة للابتزاز المتمثل بتأخير تطورها والانحراف نحو إعطاء الدور الأساس للشركات المعولمة، وأهمها الشركات النفطية والبنوك الدولية. ومن أجل توضيح موقفنا وضعفه، نشير إلى أن بلدان الشرق الأوسط العربية تحوي ٦٠ في المئة من موارد النفط والغاز العالمية ولكنها في الوقت ذاته تقتصر إمكاناتها المالية على ما يوازي أو يقل عن ميزانية أي من البنوك العشر الكبرى في العالم.

العولمة السائدة لا خير فيها، إنما لا بديل عنها. فعلينا أن نبدل ما بأنفسنا لنستطيع مجاراة التطورات العالمية.

# د. نذير العظمة (سوريا)


## من الاستشراق إلى العولمة «فرنسيس فوكوياما أنموذجاً»

### السيرة الذاتية:


- أستاذ الأدب الحديث والمقارنات
- دكتوراه في فلسفة الأدب من جامعة بلومنغتون انديانا ـ الولايات المتحدة الأميركية
- ماجستير في الأدب الإنجليزي من جامعة بورتلاند ـ الولايات المتحدة الأميركية
- أربعون عاماً في التعليم الجامعي في الولايات المتحدة الأميركية والمغرب والسعودية
- عضو مجلس كلية الآداب وأستاذ زائر لجامعة هارفرد وجورج تاون.


### مقدمة: الاستشراق بين المؤسسة والدلالة

الاستشراق اصطلاحاً هو حركة معرفية تهدف إلى معرفة الشرق، لغاته وعقائده وأديانه وعلومه ومعارفه وتركيبه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والنفسي، وتاريخه وجغرافيته. والشرق هنا يعني الشرق الأقصى والأدنى والأوسط.

وعلى هذا فالاستشراق يرينا صورتنا في عيون الآخر فيما تتكون له صورة معرفية في عيوننا.

والاستشراق من حيث النشأة كان حركة معرفية اختصاصية. أسستها الدولة. وأنشأت لها المؤسسات اللازمة لاسيما اللغات والترجمة ورعتها مالياً لأنها أحست أنها تخدم فيما تخدم مصالحها الحيوية. وفي تاريخ حركة الاسترداد النورماندي في صقلية، والإسباني في الأندلس بدءاً من القرن الحادي عشر للميلاد شواهد بارزة على ذلك. حيث تبنى الغالب مساحة واسعة من ثقافة المغلوب عن طريق التماس والمعايشة والترجمة ورسم السياسات الضرورية لذلك لأن الغالب أدرك أن المعرفة هي سر غلبة الحضارة العربية والإسلامية فالمعرفة قوة والقوة معرفة. فالانعطاف على

الشرق كان غائباً في الجوهر فاستشراق الغرب كاستغرابنا نحن منذ رفاعة الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» فأوربا قوية بعلومها ومعارفها وإن لم تكن تمتلك العقيدة الصحيحة فلابد إذن من تبني فتوحها المعرفية لنرقى إلى مستوى قوتها وأفق حضارتها.

بالإضافة إلى البعثات والمطبعة والترجمة وإحياء التراث وانتشار التعليم ووسائل الإعلام الحديثة بكل أنواعها من مجلات وصحف مرئية ومسموعة ومطبوعة، فالاستشراق هو ركن من أركان نهضتنا الحديثة.

وحركة الاستشراق مع أنها بدأت حركة معرفية واختصاصية إلا أنها في الجوهر حركة تتجه إلى الهيمنة على الآخر من خلال معرفته معرفة دقيقة وموضوعية.

كما أن الاستشراق هو من أسباب قوة الآخر واستباب غلبته وسيطرته لأنه يقوم على المعرفة دون أن نغبن قيمة الاندفاع والفضول المعرفي بين تفاعل الشعوب وتوجهاتها العلمية والمنهجية.

إن الإستحواذ على الشرق من خلال معرفة منهجية من قبل الأوربيين جعل من الشرق ضرورة لوجودهم وثقافتهم، ضرورة لا يمكنهم الاستغناء عنها معرفياً حتى أن تلك الضرورة انتقلت من معارفهم إلى أمزجتهم العاطفية وسياساتهم واستراتيجياتهم فكان الاستحواذ المعرفي ممهداً للاستحواذ الفعلي.

وبمعنى ما كانوا يرون في مرآة الشرق لا الشرق نفسه بل صورة معارفهم عنه.

والاستشراق هو من تجليات الحداثة في النهضة الأوربية وإفرازاتها فهو ظاهرة معرفية تفسر وحدة الحضارة بمركزية أوربية وتوحد ثنائية شرق غرب بنموذج الحضارة الواحدة، وتحل كونية الحضارة محل وحدة الروح والعقيدة في الثقافة الكنسية القروسطية، فالشرق يصير غرباً من خلال العقلية الأوربية وكونية المعرفة والإنسان. ولكنه يبقى مبرر وجود للسيادة والهيمنة الأوربية، فالمعرفة هنا علامة تفوق على المعروف وطريقة منهجية للهيمنة عليه.

ولما كان الاستشراق ظاهرة من ظواهر الثقافة الأوربية ووريثتها الأمريكية. فموقفنا منه يتحدد من الثقافة الأم. إننا نؤمن بالنظم المعرفية لهذه الثقافة ومناهجها العلمية. كما نؤمن بشراكتنا في صنع هذه الثقافة تاريخياً وبإنجازاتنا الحضارية القديمة

في سورية وأرض الرافدين ووادي النيل التي وسعنا بها حدود المعارف الأوربية وفضاءاتها الفكرية. كما ساهمت هي أصلاً باكتشافاتها لهذه الإنجازات.

وحضارتنا العربية الإسلامية هي وارثة للأديان التوحيدية من جهة العقيدة، والعلوم والفلسفة والطب والمعمار والتشريع والإدارة والشعر والفن، من جهة الحضارة الإغريقية والرومان والفرس والهنود.

فأوربا كما جاء في تحولات أوفيد هي أخت قدموس التي اختطفها الغاليون وسميت أوربا باسمها وقدموس في رحلته لاسترداد أخته نشر هناك حضارتنا وأبجديتنا التي أضاءت مدن البحر المتوسط وموانئه بأنوار المعرفة الكنعانية.

وأوربا النهضة رضعت حليب المعرفة من أثداء الحضارة الأندلسية وصقلية وجنوبي إيطاليا في مقدمتها العلوم الدينية والفلسفة والهندسة والرياضيات والجبر والطب والشعر.

فالذات العربية والآخر الأوربي أو الغربي يشكلان صورة متكاملة.

أياً ما كان، فإن الاستشراق نظام معرفي يتناول الشرق كما يتناول الغربيون غربهم من جهة العلوم بشقيها الإنساني والطبيعي. وبهذا يخضع الشرق إلى نظام معرفي غربي متكامل في الجوهر والمنهج، فيتحول الشرق معرفياً إلى ثقافة الغرب وحضارته.

ومع اختلاف الاستشراق الفرنسي والبريطاني عن الألماني والإسباني والروسي في عدالة النظر إلى الشرق إلا أن هذا لا يغير المناهج المرتبطة بنظام معرفي متكامل واستراتيجية المعرفة والقوة.

لكن الاستشراق تحول إلى مؤسسة معرفية. وظفها الاستعمار لتبرير طموحاته التوسعية والإمبريالية، وتنظيم المعارف الاستشراقية وتوسيعها في اتجاه هذه الطموحات برعاية الدولة وأجهزتها المختلفة وزارات خارجية، مخابرات، ومؤسسات المستعمرات.

فالعلاقة جدلية ما بين السلطة والمعرفة، المعرفة قوة تؤدي إلى السلطة، والسلطة قوة تؤدي إلى المعرفة.

الانتقال من الاستشراق إلى العولمة جاد طبيعياً من حيث التطور إذا تذكرنا

دور الاستشراق الأدائي في انتشار الاستعمار في آسيا وأفريقيا وقبلهما العالم الجديد وقبل كل شيء في عالمنا العربي والإسلامي.

فالحلقة: استشراق استعمار/ استعمار استشراق/ استشراق تبشير/ تبشير استشراق لا تختلف عن حلقة إمبريالية عولمة/ عولمة إمبريالية/.

هذه الواجهات الفكرية للحضارة الغربية التي تؤمن بعقيدة الديمقراطية الاقتصادية الليبرالية هي بمجملها تقوم على قاعدة المعرفة العلمية وشهوة السيطرة قاسمها المشترك جميعاً.

## عولمة فوكوياما ونهاية التاريخ

سأفترض أن فرنسيس فوكوياما يفكر تفكيراً موضوعياً فيما يختص علاقات الغرب بالاتحاد السوفياتي السابق، رغم أنه يعطي لعلاقات الغرب بالعالم الثالث في تفكيره حيزاً هامشياً ويولي عنايته كلية لانتصار الإيديولوجية الغربية:

الليبرالية الغربية وقيمها الاقتصادية والسياسية والفكرية، انتصاراً يوجب خضوع الآخر «العالم بما فيه الثالث، اليقظة القومية والأصولية» لهذا الانتصار الإيديولوجي النفسي والعسكري دون الذهاب إلى ساحة الحرب الساخنة بل من خلال حرب القيم وصراع الأفكار والعقائد والحرب الباردة.

وسأفترض أن فوكوياما لا يفكر تفكيراً فلسفياً ساذجاً كما ذهب إليه بعض خصومه لاسيما في أوربا، فهو خريج هارفرد أعلى مؤسسة حضارية وعلمية في الولايات المتحدة، ومن الخبرات القيمة في ميدان الفلسفة لمحاولته الفكرية باستيعاب كل من هيغل وماركس والتشبع بكل من الديالكتيك المادي والمثالي وتجاوزهما معاً إلى اللاديالكتيك.

فالتاريخ عند هيغل إن هو إلاصنيعة الفكر الإنساني وكذلك الحضارة ومؤسساتها التي هي مستودعات أو واجهات لهذا الفكر.

وحركة العقل عبر الزمان والحضارات بالنسبة إلى جدل هيغل إنما هي حركة القضية Thêse ونقيضها Anti - thêse وتركيبهما Syntêse الذي يستدعي بدوره النقيض. هذا النقيض والقضية التركيب يستدعيان بدورهما تركيباً آخر لقضية تستدعي

نقيضها، وهكذا دواليك، فالتاريخ هو تجسيد للفكر ويتشكل استجابة لحركة الديالكتيكية هذه. وحركة التاريخ والحضارة تخضع لهذا الديالكتيك.

وإذا كان الجدل الهيغلي يتخذ مساراً مثالياً منطلقاً من الفكر، فإن الجدل الماركسي يقلب هذا الجدل المثالي الهيغلي فيجعله يمشي على رأسه كما يقول شارحو ماركس بدلاً من أن يمشي على قدميه.

ويتبنى ماركس ديالكتيك هيغل ويجعل من حركة التاريخ حركة مادية لا فكرية ويستنتج نظريته المادية التاريخية وحرب الطبقات وصولاً إلى سيطرة البروليتاريا وفردوسها المنشود.

جاء فوكوياما ليقول بما معناه أن انتصار الليبرالية الغربية يوقف هذا الجدل والصراع بل يبطلهما ويحولهما إلى ما انتهت إليه تطورات السوق في الحضارة الغربية في الاقتصاد والسياسة القائمة على المساواة والحرية.

فالفردوس الذي لم تصل إليه البروليتاريا من خلال الفلسفة المادية التاريخية وحرب الطبقات يصل إليه فوكوياما من خلال مشروعه بإلغاء الجدل التاريخي بشقيه الهيغلي المثالي والماركسي المادي، فانتصار الغرب إيديولوجياً على السوفيات، كأنما هو تعليق للصراع والجدل التاريخيين وخضوع الطرفين ودخولهما إلى فردوس قيم السوق، الإنتاج والاستهلاك وعلاقات الشعوب في أطر المساواة والحرية وتكافؤ الفرص وقدرة الإنتاج والإبداع دونما الدخول في أتون الصراع لإيديولوجي ولتثبت الليبرالية الغربية قيمها الحضارية خاضت حروباً كثيرة منها الساخن ومنها البارد.

لكنها التقت مع السوفيات والثورة البلشفية في جبهة واحدة ضد النازية والفاشية اللتين تعولان على تفسير مثالي (روحي) آخر للإجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد الخ.. وتقولان بالتفوق وتصنفان الأمم إلى أعرق عبقرية وأعرق منحطة إلى آخر المعزوفة.

انتصر الغرب على الفاشيست والنازية وحليفتها اليابان، لكن ما عتم أن واجه نقيضا آخر من قلب الحلف الذي صاغه ضد الفاشية والنازية، الاتحاد السوفياتي الذي يفسر الحياة والكون والفن بنظرة المادية التاريخية.

وهذا الاتحاد السوفياتي الذي انهار يشكل انهياره أو تباشير انهياره حين طرح

فوكوياما ما طرحه محرضاً قوياً له ليصل إلى مقولته التي كأنما تفترض على استحياء أن بانتصار الغرب على الشرق وصل التاريخ إلى نهايته، أي تاريخ الصراع الإيديولوجي، من خلال السياق والمفهوم الهيغلي الماركسي فلا حاجة بعد هذا الانتصار إلى الصراع ولا حاجة للمضي إلى حروب إيديولوجية وغير إيديولوجية، وهذا هو ما توحيه نظرية فوكوياما بوصول التاريخ إلى نهايته.

التاريخ هنا لا التاريخ الإنساني باتساع الأرض، بل هو تاريخ الغرب وتحديداً تاريخ الصراع الإيديولوجي بين الليبرالية الغربية والنظرة الشيوعية الماركسية.

لمن يوجه السيد فرنسيس فوكوياما خطا به في مقاله الذي يحلل فيه استراتيجية الفكر السياسي والإيديولوجي المنشور في مجلة «المصلحة القومية» (١٩٨٩م).

بعض الأوربيين يقولون أنه ينطق بلسان السياسة الأمريكية طالما أنه يحتل مركز مستشار في وزارة الخارجية للولايات المتحدة، لكنه يرد عليهم بقوله: أنه عندما كتب المقال ونشره، لم يكن يقوم بتلك الفعالية وقد باشر ذلك المركز بعد أن نشر ذلك المقال الذي أحدث ضجة لم تنته بعد في العالمين الأنجلوسكسوني والأوربي ولحقنا منه رشاش في بعض العواصم العربية.

ومفاده أن الليبرالية الغربية انتصرت في صراعها مع العقائد النقيضة، لاسيما الشيوعية الماركسية، المتمثلة بالاتحاد السوفياتي وإن التاريخ وصل إلى نهايته، لكنه وضع هذه النتيجة بصيغة سؤال لا يحتاج إلى جواب، فالمقال يصوب أطروحته على نهاية الصراع العقائدي والمحاور الإيديولوجية النقيضة وانتصار الليبرالية الغربية.

وهي تنعم الآن بهذا الظفر باعتبار حقيقتها وقيمها مسيطرة ومهيمنة لا محالة باتساع الأرض، فاليابان ليست خصماً إيديولوجياً والصين لا تتجاوز تجربتها تجربة السوفيات، وليست بقادرة على تسلم راية الصراع العقائدي والحرب الإيديولوجية من الاتحاد السوفياتي المنهار، ولو فعلت لما آل الصراع إلا إلى النتيجة نفسها.

لذا فإن الليبرالية الغربية بانتصارها على العقيدة الماركسية الشيوعية تكرس مركزاً عالمياً متفوقاً وانتصاراً عاماً ليس له من منازع، ويمضي فوكوياما موضحاً:

قد يكون هنالك أخطار على هذه العقيدة الغربية لكنها أخطار فرعية أو هامشية لا تغير من حقيقة انتصار قيمها وفكرها.

وهي لا تتمثل برأي فوكوياما في عقائد الصين والهند الدينية من بوذية وكونفوشيوسية أو وضعية من ماركسية وغيرها بل تتمثل في الإسلام والحركات الأصولية واليقظات القومية وأغلبها يتمركز في العالم الثالث آسيا وأفريقيا أما أمريكا اللاتينية في فكر فوكوياما، فهو ضمنياً يدرجها في إطار اللبرالية الغربية مع أن أمريكا اللاتينية تتمخض عن حركات قومية وأصولية في آن في إطار الكنيسة الكاثوليكية والصحوة القومية.

لكن المنتصر الذي يريد أن يرجح حقيقته وقيمه يغيب شطراً من الخريطة الاستراتيجية ليصل إلى ما يريد.

ويغيب الهند والصين وأمريكا اللاتينية لبزوغ نقيض الليبرالية الغربية يعني أن ينصب الاهتمام على نقيض وهمي نظري وغير حقيقي، أو غير متجسد بعد في الحركة الفعلية للتاريخ.

حتى أن فوكوياما الذي أعلن في مقاله الرئيسي الإسلام واليقظة القومية (العالم الثالث) كند ونقيض لا يمكنه التعايش مع الليبرالية الغربية وقيمها يعود فيعلن في مجلة Dialogue (حوار) عام ١٩٩٠، في معرض رده على خصومه أن الخطر من الإسلام والثورات لقومية لا يمكن أن يغير شيئاً من الصورة التي طرحها لانتصار الغرب وانتصار إيديولوجيته وفكره. وكتابه نهاية التاريخ والرجل الأخير يتضمن بالمجمل آراءه وفلسفته في هذا الشأن.

## لماذا يغيب فوكوياما الصراع العقائدي على مستوى الغرب وفي إطار الليبرالية؟!..

ألأنه لا يحسب حساباً للأصولية المسيحية في فكره والتي يرى انتماءها لا محالة للفكر الغربي. وكيف يعلل انتشار الإسلام في قلب أمريكا بين الزنوج دونما تبشير من الخارج؟! ولماذا يغيب إمكانية بزوغ نقيض في إطار هذا الغرب نفسه، وفي هذا الإطار الإيديولوجي والقومي، هل أوروبا والفكر الأوروبي نسخة طبق الأصل عن الفكر في أمريكا أو أن هناك اختلافات يمكن أن تصل إلى الانشقاق وبزوغ النقيض من البيت الأوروبي أو البيت الأمريكي.

أيطمئن فكر فوكوياما إلى هذا التحالف الأوروبي الأمريكي الذي ينطوي تحت

لوائه عالم الكومنولث الجديد ألا يمكن أن تقوم أوروبا موحدة من كل هؤلاء تجترح عقيدة متميزة؟!. وما هو مستقبل اليابان والصين و(الهند)؟؟ (وأمريكا اللاتينية)؟؟.. وكيف تكون الولايات المتحدة النموذج وأولئك جميعاً صور عنها مجتزأة؟

إن فكر السيد فوكوياما الاستراتيجي مطمئن أكثر من اللازم، أو أنه يتكلم بلسان النبوءة قبل عشية من انهيار العالم السوفياتي وقبل بلوغ العام الألفين من التقويم الميلادي. هذا كله يشكل عتبة روحية مناسبة لإعلان فوكوياما نبوءته بنهاية التاريخ وجرأته على التجاوز فكرياً لهيغل وماركس، لكنه في حين أنه يغيب جانباً كبيراً من صورة العالم الاستراتيجية اليوم لتستقيم أطروحته ومقالاته ينصب انصباباً ملحوظاً على موقف الإسلام من الغرب ـ وعقائده وموقف اليقظات القومية.

أو يعقل أن السيد فوكوياما يخاطب في أطروحته المثيرة للجدل الجيوب الماركسية المتبقية في أوربا والاتحاد السوفيتي المنهار أو أنه كان على أهبة الانهيار ليقطع عليهم طريق الأمل في المقاومة أيديولوجيا لإيديولوجيا الغرب المنتصر؟!. قد يكون ذلك كذلك أو يعقل أيضاً أنه يخاطب الصين التي ما تزال ماركسية لكنها تمارس مبدأ التعايش والتحول مع الغرب وعقائده ليكرس انتصار الليبرالية على السوفيات وأية صورة أخرى من صور الماركسية (الصين) وعدم الأمل في مقاومة الإيديولوجية المنتصرة؟! ممكن!!

أيخاطب العالم الثالث (الإسلام واليقظات القومية) بأنها أيضاً لا أمل لها إذا لم يكن هناك أمل للسوفيات ولا أمل للصين.

فكيف يكون هناك أمل للإسلام كعقيدة ونظام أو للثورات والإيديولوجيات القومية المعادية للغرب؟!.

ليبقى هذا العالم الثالث مصدراً مؤمناً عليه للطاقة والمواد الخام اللازمة لهذه الليبرالية لمنتصرة، وسوقاً كبيراً (مليار مسلم وربع) لمنتجاتها لصناعية!!!

وإلا.. لماذا يرى السيد فوكوياما في الإسلام خصماً للغرب وقيمه المنتصرة حضارياً؟! أو أنه في رأيه النقيض الممكن في المستقبل في البادرة لأولى. والنقيض المشاغب في البادرة الثانية الذي لا يؤثر على الصورة الحاصلة تأثيراً سلبياً. فالمنتصر يظل منتصراً ويظل الخاسر خاسراً.

**فالإسلام مصدر قلق لسيد فوكوياما من ثلاث نواح:**

- الناحية الأولى: هي انتشار القيم والنظام الإسلاميين في الغرب وأوربا وأمريكا، لكن الأجيال الجديدة كما يلاحظ لا تأخذ هذه القيم على مجمل الجد، أو بديلاً للقيم الغربية التي تقتنع بها.
- الناحية الثانية: هي الهجرات الإسلامية في قلب العالم الأوربي أو ما يعبر عنه الجزر الإسلامية في المحيط الغربي كالجزائريين والمغاربة في فرنسا والباكستانيين في إنكلترا الخ.. لأن هذه الجزر ترفض الليبرالية الغربية وعقائدها وتنتمي إلى الإسلام، مما يشكل قلقاً يهدد الغربي المنتصر.
- الناحية الثالثة: هي أن الإسلام قد لا يشكل نقيضاً مهدداً للغرب له القدرة على تغيير الصورة الاستراتيجية للعالم كما يرسمه الغرب المنتصر بقدر ما يشكل عنصر إرهاب في هذا العالم، إنه النقيض المشاغب الذي لا يملك قدرة التحويل والتغيير.

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا تند في الغرب هذه الصيحة تلو الصيحة للتخويف والترويع من الإسلام كعقيدة مناقضة لليبرالية الغربية، ألا يخفي ذلك غايات أو مآرب استراتيجية وسياسية واقتصادية أخرى لمحنا إلى بعضها في سياق هذا المقال.

هل يحاول السيد فوكوياما أن يغطي على من وجه خطابه الاستراتيجي هذا إليهم، مآرب أخرى؟! بعض خصومه في أوربا يعتقدون كذلك.

إذا كان السيد فوكوياما مهيمناً نسبياً على أدوات خطابه الفلسفي والاستراتيجي بحكم اختصاصه بالفلسفة واهتماماته ولكون المصادر اللازمة لذلك متاحة له.

فإن أدوات خطابه الحضاري محدودة ومشكوك في مشروعيتها لكونها تأتى إليه بالواسطة عبر مختزلات الإعلام والدوائر الرسمية (ولاسيما عن الإسلام واليقظات الأصولية والقومية).

- من هنا نشأ عدم التوازن بين مقدمات فكره الفلسفية وبين النتائج الاستراتيجية والسياسية التي توصل إليها.

لكن المتتبع يجد متعة فيما يطرحه السيد فوكوياما لأنه يرينا صورة الآخر

الإيديولوجية فيما يحاول أن يرسم صورتنا نحن. ويقضي على براعم الصحوة الآتية لبعض بني الإنسان.

فهي في جانب مهم من جوانبها (أي صورة الآخر الإستراتيجية) تبريرية لتبقي المنتصر منتصراً والمهزوم مهزوماً وتغلق أبواب التحول والتطور إلا في اتجاه القيم الغربية ولتبقى أمم الشمال حيث هي وأمم الجنوب حيث هي.

وهي في بعض جوانبها الأخرى تحريضية إذ تعلن سلفاً من أين سيأتي الخطر ـ الإرهاب وهذا بحد ذاته قد يبرر الإجراءات الاحترازية والقرارات السياسية التي تتشكل دفاعاً عن الغرب، كما يحرض على إرهاب حضاري فعلي ضد إرهاب موهوم في العالم الإسلامي الذي يؤمن بالمحبة كغيره من العوالم ويرفض التبعية والظلم. ويقاوم العدوان والاحتلال.

والسيد فوكاياما يتمركز في الليبرالية الغربية وقيمها إلى حد الهوس Cultu - Centric مغيباً القيم الأخرى. ويفرز الوضع العالمي بعد انتصار الغرب إلى حضارة سيدة متفوقة وأنظمة أخرى مخالفة همجية لبرابرة لأنهم يرفضون الامتثال لهذه الحضارة السيدة المنتصرة.

ويحاول أن ينافس ديالكتيك هيغل المثالي وديالكتيك ماركس المادي بديالكتيك فوكوياما. ففي تفكيره هناك القضية/ الغرب الليبرالي المنتصر الذي يبدو أنه سيستمر بالعقلية المنتصرة والإيديولوجية إياها بدون معاكس Thêse without - Anti thêse وذلك ما ينهي التاريخ أو يكاد (تاريخ الفكر الغربي ونزعاته وصراعاته الإيديولوجية) ويبتدئ (تاريخاً) جديداً يقوم لا على التناقض كسالفيه ديالكتيك هيغل وماركس بل الانسجام الذي يكرس الانتصار الغربي وينشر سلمه الروماني، والذين ينتظرون يسوع الناصري ونبي الجزيرة على المقلب الآخر إنهم الإرهابيون وبرابرة لا شان لهم في تحويل ميزان العالم أو تغييره عن الوزن الذي استتب عليه انتصار الغرب إيديولوجيا وسياسيا على «الشرق» أي اقتصادياً وحضارياً أيضاً مما يدعو إلى استمرار الحال وبقاء الأوان!!!!.

فهل يأخذ مفكرو الغرب النور من حيث يأتي ويحذرون الفكر المبرر والمحرض الذي فيما يؤكد على وحدة العالم يمزقه إلى برابرة وأسياد.

ما يحتاجه العالم ليس الفكر التبريري أو التحريضي بل فكر غير منتشٍ بهوس الليبرالية وانتصاراتها، فكر يؤمن بأخوة البشر ومساواتهم باتساع الأرض.

إن السلم الروماني الذي فرضته الهيمنة والقوة والمصلحة الواحدة أدى بروما إلى البطر والموت.

لقد خلق الله الإنسان من نفس واحدة وكذلك الحضارات تنبع من فكره الواحد فهل نعود بالتاريخ القهقرى إلى زمن الأرقاء والأسياد؟! ونحيي نزعات فكرية فاشية تركها الإنسان خلفه، بعد أن دفع دمه ثمناً لذلك.

## نهاية التاريخ والخوف من الأشباح!!!

لماذا كل هذا الخوف من الإسلام في الأوساط الغربية؟.

المفكرون يرون فيه نظاماً منيعاً على الغزو. والسياسيون والعسكريون يخشون قيامة الشعوب الإسلامية من رقدة الموت. والاقتصاديون يتوجسون خفية من انحباس موارد الطاقة ومصادر المواد الخام التي راكمت رؤوس الأموال في خزائنهم لقرون وقرون.

فأوروبا ومن ورائها أمريكا، والقوة الروسية الناشئة، تلوح بالتدخل أو تضغط أو تتشاور فيما بينها متى ما بدت في الأفق بارقة ليقظة قومية أو دينية للشعوب المسلمة. في استرداد أرضها وحريتها وحقوقها.

يهجرون المسلمين في بورما ويبيدونهم بالجملة، يقتلونهم أو ينصرونهم في إفريقيا، يغتالون وجودهم في كشمير. يكملون مخططات إبادتهم في البوسنة والهرسك وأذربيجان والشيشان ثم يدمرون أمن الفلسطينيين وحلمهم بالسلم. وأمن العراقيين ويبتزون سوريا ولبنان تهديداً ووعيدا. كل ذلك تحت شعار الإرهاب وغرضهم قتل اليقظة القومية.

هل كل ذلك صدفة؟.

هل يمكن للحضارة الغربية التي لادين لها غير المال وتراكم الثروات ونهب الشعوب الضعيفة أن تؤمن استمرارها وبقائها بدون وجود خطر فعلي عليها أو متصور؟! كانت الفاشية والنازية هما العدو ثم جاءت بعدهما الشيوعية وبعد انهيار الشيوعية يتكلم الاستراتيجيون الغربيون وعلمائهم ومفكروهم عن خطر الإسلام.

يخترعون عدواً وهمياً ويدمرون الشعوب على الشبهة والظن بضرباتهم الاستباقية.

كيف يمكن أن نتصور أن هذه الشعوب الفقيرة الجائعة وغير المنظمة والتي تمارس معتقداتها وشعائرها كما في الكتاب والسنة، كيف لمثل هذا الركام البشري أن يهدد بنية الغرب البديعة النظام الممولة بالثروات والغنى والرافلة في نعمة الديمقراطية والحرية والمحروسة بالجيوش والأساطيل والترسانات التي لاتنتهي من السلاح من كل ضرب ونوع؟!.

أصحيح ما يقوله هؤلاء المفكرون أم أن حضارة الغرب دائماً تغطي عجزها الروحي والإنساني وطمعها وجشعها الماديين برسالة تمدين الشعوب وبمثول خطر على الحرية والليبرالية والإنسان يجثم دائماً على الأبواب. كما كان هاني بعل يهدد روما التي ابتلعت العالم: إفريقيا وأوروبا باسم النظام والحضارة والإنسان.

يقول المتشددون إن الإسلام نظام فكري شامل لايهادن غيره من الأنظمة. وهل هادنت الليبرالية الغربية منذ نشأتها غيرها من الأنظمة الحضارية؟! ألم تعش قوة أوروبا الاستعمارية الناشئة على امتصاص دم الشعوب وقتل الحضارات الأخرى؟!.

باسم الرسالة إياها قتلت هذه القوة هنود أمريكا الشمالية والجنوبية وأبادتهم وساقت عبيد إفريقيا إليهما باسم التقدم.

ودمرت الإنسان الأصفر في آسيا والأسود في إفريقيا، وصادرت العرب على مدى قرنين كما صادرت فكرهم وكنوزهم.

خوفتهم بالبعبع الشيوعي واستخدمت ضمير الشعوب الإسلامية وحسها الديني ومالها وأرضها ودمها لمؤازرتهم في الصراع ضد النازية والشيوعية لتحمي مصالح الليبرالية الغربية وقيمها قيم السوق والاستهلاك وتراكم رأس المال وتنظيم استعباد الإنسان عقداً بالرضى مدى الحياة. وكافأتهم بزرع إسرائيل في عقر دارهم لتحرس مصالحهم وتؤمن مواردهم وتستأصل شأفة العرب من جهة البحر الأبيض المتوسط وتدمر المسجد الأقصى. وتهمش المسيحية الشرقية.

والآن وبعد انهيار النازية وانهيار الشيوعية يصرخ المتشددون كما كان يصرخ

أهل روما: إن هاني بعل على الأبواب، الإسلام على الأبواب، حطموا قرطجنة لكنها كانت قوة عسكرية وحضارية تقف بينهم وبين سيطرة النظام القديم على إفريقيا وآسيا، فماذا يهدد الغرب اليوم من الشعوب المسلمة؟!.

## يتكلمون عن القنبلة الإسلامية؟!.

ألم تهدد إسرائيل بقصف المنشآت النووية العلمية للباكستان؟! ألم تقصف المفاعلات النووية الأخرى كما في العراق؟!!. وتبيت نوايا مماثلة على منشآت إيران.

ألم تندرج نشاطات الباكستان النووية وغيرها من الدول المسلمة في إطار النظام الدولي العام؟!.

ألم يدمر الغرب ما أراد تدميره من القوة الناشئة للشعوب الأخرى ووضع نظام رقابة قوية ومحكمة على تسرب المعارف التقنية لتلك الشعوب؟! احتكار المال واحتكار المعرفة واحتكار القوة له وحده لكي يستبقي قلعته المتقدمة إسرائيل قوية منظمة ممولة من موارده ومصادره وهي بالترسانة النووية والتقنية أشبه، تمارس إرهاب الدولة جهاراً نهاراً على المنطقة بأكملها. ومخزونها من الأسلحة النووية وغير النووية لايعلم مداه إلا الله والراسخون في العلم في أوروبا وأمريكا، وما يزالون يصيحون الخطر من الجنوب بعد أن أسقطوا عدوهم التاريخي في موسكو؟!.

لماذا لايعبئون قواهم ضد الصين ولماذا لايخافون منها ألأنهم يتوقعون أن تندرج في قوى السوق الحرة كما فعل الاتحاد السوفياتي؟.

وماذا عن اليابان وألمانيا؟ هل هما شريكان في نهب المواد الخام من شعوب الجنوب ولايمكن أن يخرجا عن قواعد الليبرالية الغربية ومكتسباتها وعقلها؟.

لم يتبق في الميدان غير اليقظة القومية أو نهضة الأصولية. لم يتبق غير البرابرة الذين يعيشون على هامش الحضارة، خارج أسوار روما فلماذا لايحترس النظام العالمي الجديد منهم منذ الآن؟ ولماذا لا يخنق أطفالهم في المهد؟ حتى لايقووا ويبلغوا مبلغ الرجال وينهضوا لأطماع الطغاة والبغاة، ويصححوا المسار الإنساني ويعيدوا بناء الحضارة والإنسان لا على نموذج الاستغلال والطمع بل على شاكلة الكفاية والعدل والحق والسلام.

## الاستشراق والعولمة والرؤية النمطية للإسلام:

ليفي شتراوس عالم الإنسان الفرنسي في دراسته La pensé Sauvage «الفكر البري» للحضارات البدائية والغابرة يقول: هناك أوروبا أو حضارتها وهناك العالم البدائي استراليا وإفريقيا وأمريكا. الهنود وحضارتهم شمالاً وجنوباً، وهناك الإسلام الذي لاينتمي إلى نموذج التقدم الغربي ولا إلى النموذج البدائي. إنه النظام الذي لايتعايش مع غيره من الأنظمة، إما أن يأكلها وإلا فلا يعيش معها أو يجاورها.

هل هذه المقولة حقيقة علمية أم أنها تمثل الكابوس الذي ورثته أوروبا من الحروب الصليبية؟ وتحك الصهيونية في الوقت الراهن جرب هذا الكابوس لتضمن لها الاستمرار والبقاء؟.

أنا لاأقول أن ليفي شتراوس صهيوني لكنه يهودي، ولا أعتقد أنه وظف علمه لخدمة الصهيونية.

لكنه على الحدين سليل لحضارة الغربية التي لم تبرأ من الخوف الصليبي وسليل اليهودية التي تشعر في لاوعيها بتهديد الإسلام الذي تقدمها ويتقدمها نظاماً إنسانياً وتاريخياً وبشرياً.

فليس من المستبعد أن يعبر ليفي شتراوس الذي أحب دراساته الأخرى لاسيما منهجه الأنثروبولوجي في دراسة الأسطورة. لكنه في هذا الرأي المبرم عن الإسلام كنظام فكري متكامل أخطأ الهدف، وعبر عن مخاوف راسبة في أعماق اللاوعي أكثر مما عبر عن الحقيقة العلمية.

وهل غاب عن شتراوس ازدهار العلوم العبرية في اللغة والتفسير والفلسفة في ظل حضارة الإسلام. ألم تتعايش معارف الديانتين في إطار الأندلس ولماذا لم يأكل الإسلام هذا الازدهار العلمي اليهودي بازدهاره وتقدمه؟!.

إن تقسيم دار السلم ودار الحرب للحضارة الإسلامية الذي توسله بعض المستشرقين لم يكن عقيدة ملزمة من الأركان الخمسة بقدر ما كان تقسيماً إدارياً اقتضته السياسية والضريبة. ولم يكن ولا يمكن أن يكون من مقاصد النظام الإسلامي أن يصفي الأنظمة والأديان الأخرى. لأنه يقوم في جملة ما يقوم أساساً على

التوحيد. كما قامت عليه الأديان السماوية الأخرى. إن هو إلا تعبير تاريخي إلهي عن مراحل سابقة لبزوغ التوحيد لملة إبراهيم أبي العبرانية والنصرانية والإسلام.

كانت حرب الشرك واجبة إبان نشأة الدين الجديد إلا أن شراكة أديان التوحيد تقتضي المجاورة والحسنى والموعظة الحسنة فهل كان شتراوس يفقه ذلك كله عندما قال بأن الإسلام كنظام، لايتعايش مع الأنظمة الأخرى ولا يتجاور!!. وهل يفقه ذلك فوكوما‌يا؟!.

كان اليهود ـ كأهل كتاب ـ كالمسلمين جزءاً لا يتجزأ من الدولة الإسلامية الأولى في المدينة. وقعوا على هذا الميثاق مع الرسول. ولكنهم خرجوا عليه وظاهروا الشرك كما يخبرنا ابن إسحق في السيرة.

وهذه هي العهود والمواثيق منذ الرسول عليه الصلاة والسلام في المدينة وعمر بن الخطاب في زيارته للقدس ومعاوية وغيره من الخلفاء الأمويين ولاسيما عبد الملك والوليد وحتى المنصور والمأمون وصلاح الدين الأيوبي كلهم أمضوا عهوداً ووقعوا مواثيق تقر بمبدأ التعايش والتجاور وتعطي الأديان الأخرى حقوق إدارة شؤونها الحقوقية والدينية في قلب نظام الإسلام وتحت نظره وسمعه!!.

العلوم الإنسانية في مختلف الميادين، كانت ثمرة عقلية التجاور والتعايش منذ أن التقى «يوحنا الدمشقي» (يحيا) صاحب كتاب «ينبوع النور» في البلاط الأموي يحاور العلماء المسلمين في مسائل المعتزلة وعلماء الكلام المسلمين فيما بعد، ولم يكن ذلك ليتم لولا روح المعايشة والمجاورة وعقلية الانفتاح التي تميزت بها القيادة الحضارية للإسلام منذ التأسيس والنشأة مروراً بالفتح والاستقرار.

وهذه هي مراكز الرها وإنطاكية وجنديسابور وغيرها تشهد على عقلية الانفتاح والتجاور لعلومنا الإسلامية، كالطب والفلسفة وغير ذلك على يد السريان المسيحيين.

ثم إن الطواقم والكوادر البشرية تشهد على هذا الانفتاح والتجاور والتاريخ يمتلئ بأسماء العلماء والأطباء والمفكرين من الأديان الأخرى الذين كانوا ينعمون في ظل الإسلام بالحرية والبحث العلمي والذين استخدم كثير منهم في المعاهد العلمية والبلاطات والمؤسسات في مختلف العهود أمناء ووزراء.

هذا إذا لم نفصل القول في العلوم الفلسفية وعلم التصوف اللذين شكلا مصهراً تجتمع فيه أفكار وآراء شتى من مصادر ومعتقدات حضارية متنوعة تصب في إطار التوفيق والتوحيد الذي كان مدار تفكيرهم.

من الطبيعي ألا يهادن الإسلام الشرك وألا يعيش معه تحت سقف واحد. أما أديان التوحيد التي لم يدخلها شرك، فإن صفحات التاريخ ماتزال تشهد حتى اليوم بقدرة الحضارة الإسلامية على الحياة مع أنظمتها ورعاياها.

والصيحة التي جأر بها فرنسيس فوكاياما اليوم المفكر الأمريكي من أصل ياباني والتي تحاكي إلى حد ما رأي ليفي شتراوس وصموئيل هنتغتون تعبر عن مخاوف القوم وأوهامهم أكثر مما تعبر عن الحقيقة الواقعة.

## هنري كيسنجر وعولمة الاقتصاد والسياسية:

برأي كيسنجر العولمة أصبحت مرادفة للنمو والنمو يتطلب رأس المال. ورأس المال يتطلب العوائد العالية بل أعلاها بأقل مخاطرة منجذباً إلى الأماكن التي يتوفر ذلك. مما يعني أن تمتص الولايات المتحدة وأوربا كبلاد صناعية ومراكز عالمية للنمو نسبة ساحقة من رأس المال المستثمر المتوفر في العالم وقد عكست المضاربات المالية هذه الحقيقة في التسعينات لاسيما في تايلاند وكوريا وأمريكا اللاتينية فاتسعت الفجوة بين البلدان الصناعية والنامية فازداد الغنى غني والفقير فقراً (ص ٢٣٢) وتدخل الصندوق الدولي ربما ساعد في إقالة هذه البلدان من عثرتها نسبياً خلال عقد من السنين وحمى الدائنين لكن هبوط مستوى الأجور بما يقدر ١٠٪ كوريا/ ٤٢٪ أندونيسيا ٣٨٪ في تايلاند فلم تعد الأجور إلى ما كانت عليه قبل الأزمة. وتبخرت مدخرات السكان المحليين برمتها. وزالت الطبقة المتوسطة بأكملها في بلدان كهذه وحل الفقر وانعكست الحالة الاقتصادية سلباً على الأوضاع السياسية والنواحي الاجتماعية والنفسية، ومع ذلك حققت الولايات المتحدة نمواً لم يسبق له مثيل وبدرجة أقل في أوربا. فأين هو النظام الدولي من هذه القلاقل وهل نترك السوق لشهوات الرأسمال؟!. أو للأطماع السياسية والإستراتيجية التي تتكشف عنها رؤيا كيسنجر بسيطرة قوة إمبريالية واحدة هي الولايات المتحدة، تحرس أمنها ومصالحها العليا على حساب باقي الأمم. وتنصب نفسها حكماً على العالم دون منازع.

## فوكاياما وفلسفة العولمة:

رغم محاولة فوكاياما الجريئة بتلقيح النص السياسي بالتأويل الفلسفي إلا أنه أقرب إلى أصحاب الإيديولوجية منه إلى الفلسفة والفكر السياسي.

ورغم انطلاقة من حركة الواقع الاقتصادي والسياسي وتتبعه لتطوراته التاريخية إلا أنه أقرب إلى المبشرين الذين يعدون بأرض الميعاد. إنه في نهاية المطاف يبشر بجمهورية مكيافيلية لا مكان فيها للأخلاق ويفضل أن يأخذ الواقع كما هو. لكنه من أصحاب الرؤى ولم يذكر أرسطو في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» إلا مرتين باستشهاد ثانوي بينما يعلي من شأن أفلاطون ويثني على سقراط ويعتبر مقولات الأول من مرجعياته الأساسية التي بنى عليها تأويله الفلسفي للأوضاع السياسية الاقتصادية وتطوراتهما التاريخية. ولم يكتف بالتيموس (Thimos) الأفلاطوني (نزوع النفس إلى تأكيد الذات) كفونيم أولى لفهم أبجدية الإنسان والحضارة بل أردفه بالميغالوتيما (رغبة الاعتراف بالذات) والزوتيميا (التساوي مع الآخر) كثالوث يشكل مرجعاً في فهم منظومته الفكرية.

فتأكيد الذات أو الاعتراف بتفوقها أو التساوي معها هو النظام الذي تخلل الإنسان والسياسة والدين والفن والحضارة في التاريخ في رأي فوكومايا.

وقد حاول فوكاياما جاهداً أن يبحث عن مرادفاتها أو بدائلها أو موازيات لها أو أصداء تنطوي على بعض دلالاتها في الفكر الأوربي من هوبز ولوك إلى جان جاك روسو وهيغل وماركس وفرويد ونيتشه وماكس ويبر والكسندر كوجيف.

بل لقد غامر في تأليف منظومته الفكرية من تجلياتها عمودياً عند هؤلاء المفكرين عبر التاريخ ومن شابههم وأفقيا في تعبير الإنسان والحضارة عن الذات في شتى واجهات الفكر والدين والفن والسياسة.

وأدرك أن التجلي الشمولي غير ممكن إنسانياً. لذلك قسّم الأمم داخل التاريخ وخارج التاريخ حتى تستقيم أحكامه. وليعبر عن مقاصده الاستراتيجية في شرعية الهيمنة والسيطرة للنموذج الأمريكي الذي أفلت أو تحرر من سلاسل التاريخ وأصبح قدوة للأمم. النمور الشقراء وحدها هي الخلقية بالقوة والحرية. وحده سوبرمان نيتشه جدير بالحياة.

فلا نظلمه إذن حين نصفه من أصحاب الإيديولوجيا لا الفلسفة. فكأنما الديمقراطية الليبرالية هي يوتوبيا واقعية للشعوب التي تحلم بالمساواة والعدالة والسعادة.

هذا التقسيم الذي يجربه فوكوياما على أساس معرفي تنموي وزمني يتخذ أبعاداً جغرافية وثقافية وسياسية يذكرنا بعقلية الانتداب والقراءات الاستشراقية وتصنيف العالم بحسب القوة والثروة شمال وجنوب فقراء وأغنياء عالم أول وعالم ثالث عالم ناضج وعالم يقتضي الوصاية والرعاية فيحجز عن الحرية وتصادر فرصته في النماء والمعرفة.

والمعرفة حق عام لكل الإنسانية واحتكارها واحتكار الثروة يؤدي إلى تهميش الآخر وتدمير الذات بإرهاب الأفراد أو إرهاب الدولة.

إن التكامل وحده هو الذي ينقذ الإنسان والحضارة واجتراح منجزات الحداثة والتفوق واختلاس ثروات الأمم ومصادرة حقها في الحياة والحرية والمعرفة هي الغاية من انتصار حداثة كهذه.

ونص فوكوياما إن هو إلا نص سياسي يحاول بالتراكم بأن يصير فلسفة. ولكنه يسقط في خانة الإيديولوجيا ليبرر الهيمنة والسيطرة، ويدفع بالحوار والتكامل الإنسانيين إلى الدرب المسدود.

**خاتمـة:**

الحكم الذي يتشبث به فرنسيس فوكوياما بأن الديمقراطية الليبرالية هي نهاية التاريخ غير مقنع علمياً ولا فلسفياً. وفكره السياسي لايبدو على مستوى واحد من الوثوقية.

يعتبر أن الإسلام يشكل تهديداً محتملاً لإنجاز الغرب الاقتصادي السياسي والثقافي. ويقحم التأويل الفلسفي على استقرائه للتطورات التاريخية. فانتصار الديمقراطية الليبرالية وانتفاء ما ينافسها يعطب في رأيه ديالكتيك هيغل. ويبطل حركته واستمراره. ويعلن نهاية التاريخ.

إن انتصار الديمقراطية الليبرالية وقيم السوق المؤيد بالعلم وسلطة المال والتقنية والمعلوماتية يؤدي في زعمه بديالكتيك هيغل إلى نهايته. ويسلم تاريخ الإنسانية مقاليده إلى عصر العولمة بدون منازع. ولكنها عولمة تلغي السيادة القومية. وتقصي الثقافة وتحجز الإنسان والحرية في فخ الربح والخسارة. وتتسبب بتلويث الغذاء والماء والهواء.

فوكوياما لايفصح عن مقاصده الاستراتيجية صراحة، وعلينا نحن أن نستشف هذه المقاصد من وراء أقنعته المتعددة الفلسفية والاقتصادية والسياسية، ونستكشف الناظم الفكري لمفهوم نهاية التاريخ عنده ودلالاته الإيديولوجية والاستراتيجية.

حين يرى فوكوياما اختلاف النموذج الماليزي والياباني عن النموذج الأوربي والأمريكي للديمقراطية الليبرالية وارتباطه بروح الجماعة ذات الثقافة المميزة وأخلاقية عمل مختلفة لايرقى هذا النموذج عنده إلى مستوى الأطروحة النقيضة للنموذج الغربي. لكنه لايخفي تأثره بخلفياته الآسيوية وهو الأمريكي المدافع بامتياز فلسفة وفكراً سياسياً عن النموذج الأمريكي المنتصر.

هل وحدة الدم والعنصر في الثقافة اليابانية بخاصة والآسيويين بعامة هي ما تسرب إلى فكره الفلسفي من وحدة «**تيموس**» هذا الذي يتمظهر في الاقتصاد كما يتمظهر في الاجتماع والسياسة. إنه البذرة السحرية التي تنبت كل الحقول.

في إصراره على وحدة «**تيموس**» وتجلياتها في الرغبة باعتراف الآخر والرغبة في التفوق على الآخر أو المساواة به، وفي الحالات المرضية الرغبة في سحق الآخر أو إبادته كما في النازية والفاشية أو ليست عقلية الضربات الاستباقية في كل من ممارسات الصهيونية في القدس وممارسات الاحتلال الأمريكي في بغداد هي أشبه بهذه الحالات.

فوكوياما في رأينا أقرب إلى فرويد وتيتشة منه إلى ماركس وهيغل رغم ولعه بديالكتيك هذين وكسره لصالح النموذج الأمريكي وربطه بالجذور الإغريقية.

فالوحدة التيموسية الأساسية التي تشكل الفرد والجماعة ومؤسسات الدولة والعلاقات الإنسانية والاقتصادية وحركة التاريخ والثقافة هي أشبه بلبيدو فرويد الذي

يكمن في اللاوعي ولكنه يشكل كل التجليات الواعية للاجتماع والفن والسياسة والأخلاق.

فوكوياما يتخذ من آلية الديالكتيك وسيلة لإعلان موت التاريخ أو نهايته وينعطف من جهة أخرى على التيموس الذي يشكل في رأيه حركة الإنسان والاقتصاد والثقافة والقومية والاجتماع والتاريخ بأشكال متفاوتة حتى يبلغ كماله في الديمقراطية الليبرالية.

المركزية الفكرية تتربع في قلب التجربة الأمريكية وبدرجة مماثلة ولكن غير متساوية مع التجربة الأوروبية.

الاتحاد السوفياتي، اليابان، ماليزيا، تجارب أمريكا اللاتينية والعالم الثالث وأوربا الشرقية تتمتع بصور ناضجة أو غير تامة عن الديمقراطية الليبرالية النموذج في الولايات المتحدة.

إن دفاعه المؤمن عن التجربة الأمريكية وملابساتها في السياسة الخارجية والبنية والخلفية وإعلانها نموذجاً فرداً للعالم، يفضح نظرياً استراتيجية مشبوهة وإن اعتصمت بالعلوم الحديثة والميراث الفلسفي الإنساني بدء من الإغريق والانتهاء بهيغل وكوجيق وماركس، ومروراً بهوبز ولوك وروسو.

التفاصيل الإجرائية مهمة ولكن مساحتها ليست هذا المكان، لابد من التركيز على الناظم الفكري المعرفي الذي يعتبره فرنسيس فوكوياما العمود الفقري للحضارة والتاريخ، فالديمقراطية الليبرالية وسيطرة قيم السوق في رأيه كانت ولا تزال في أساس التطور الإنساني الذي بلغ ذروته أو نهايته في حركة العولمة، إن تحقيق الذات من خلال المنافسة والوصول إلى السعادة والسلام والعدالة هي في رأي فوكوياما المحرك الأساسي للتاريخ الذي تحقق بانتصار الديمقراطية الليبرالية فلم تعد هناك حاجة إلى الصراع الطبقي أو الأممي. فالسوق القائمة على سيطرة الرأسمال هي الساحة التي تتصالح فيها الأمم والطبقات لتحقيق السلام والعدالة والسعادة انطلاقاً من الأفراد والجماعات لا الأمم والقوميات.

الرأسمال العابر للقارات في سوق واحدة بسعة الأرض مسلحاً بتقنية المعلومات والاتصالات هو السيد المطلق.

والربح أو الفوز هو المعيار الذي يحكم ويتحكم بكل المعايير.

أن يمتلك الاستشراق معرفة الشرق هو المرجعية الأساسية لتي خولت برأي بلفور وكرومر ومن بعده كسينجر والحركة الصهيونية القوة للوصاية على الشرق الأوسط سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وحتى علمياً.

والعولمة التي تمتلك المعرفة وأدواتها من معلومات واتصالات تخولها لا امتلاك الشرق وحده بل العالم كله، بقوة الرأسمالية (والربح) المشترك بين أمم الأرض (٧٥٪ للولايات المتحدة وللاتحاد الأروبي) وما تبقى من فتات للأمم الضعيفة.

المطروح لا كيف تجمع هذا الرأسمال ولا قيم الحق في جمعه وتوزيع خيراته ـ الربح هو المعيار الأوحد لهذا السيد الجديد.

وهذا يقتضي إلغاء القومية والسيادة والدين وإقصاء الخصوصيات الثقافية، وإحلال ثقافة واحدة للمسيطر تتحكم بكل شعوب الأرض.

فوكوياما يسقط القيم الإنسانية والأخلاقية كلية من عقلية التعامل بقيم السوق فالتقدم العلمي برأيه يقود إلى نتائج متماثلة في بلدان متعددة. ونحن مع تنظيم الاقتصاد على أساس الإنتاج وإلغاء التناول العشوائي للجانب الاقتصادي من حياة الأفراد والجماعات، لكن الاقتصاد العالمي الموحد الذي نؤمن به هو تركيب لاقتصادات قومية تتكامل فيما بينها لخدمة البشرية وتوفر مستوى مادي روحي لائق بالإنسان وصورته. وأن تمارس هذه الاقتصادات حرية متساوية فيما بينها، وأن يكون التنافس حراً غير مقيد بالاحتكار أو المصادرة. إن من جهة شركاء أقوياء سافرين أو متنكرين خلف المنظمات النقدية المالية كصندوق النقد الدولي، أو منظمة التجارة الدولية والمضاربات المالية وغير ذلك.

والتنافس في رأينا لايعبر عن عدوانية بقدر ما يعبر عن تلاحم الأسرة الدولية وحاجاتها للتكامل فيما بينها.

والعدوانية التي يعبر عنها فوكوياما مبرراً أنها كانت خلف صيرورة الشعوب والجماعات والحضارات والتي عبر عنها هو. وربطها بكتاب الأمير لمكيافللي وفصل

السياسة عن الأخلاق والأخلاق عن الاقتصاد عدوانية كهذه هي تعبير إمبريالي لايعبر عن شراكة الشعوب الإنسانية بقدر ما يعبر عن حاجة شريك بعينة للهيمنة والسيطرة عبر عولمة من طرف واحد.. يجب إعادة تركيبها وصياغتها بالنظر إلى مصالح الشعوب كافة. فالعدوانية والتنافس قد يحققان الذات على مستوى الفرد. لكنه تحقيق متوحش يهدف إلى إلغاء الآخر وإقصائه. التنافس العادل هو أن تتحقق الذات من خلال التكامل مع الآخر. لا من خلال الهيمنة بل الاعتراف المتبادل والشراكة العادلة.

إن اعتماد فوكوياما على تاريخ الكوارث والحروب التي ألمت بالبشرية. وصفت ملايين البشر وخربت الجزء الأهم من الأرض على أهمية التنافس والعدوانية في تشكيل الفرد والجماعة النفسي والاجتماعي يمهد لكوارث أدهى وحروب أكثر وحشية وألماً في مستقبل البشر باسم حرية السوق وسيادته. «فالعلم ـ كما يقول ـ لايقود بالضرورة إلى الرأسمالية في المجال الاقتصادي أو إلى الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي». (ص١٠٨)

الحرية تتوازن بالمسؤولية والاقتصاد الحر بقيم إنسانية وهذا غير اقتصاد السوق الفالت الذي لا يفكر إلا بالربح الذي يدمر الإنسان والصحة والبيئة في سبيل تراكم رأس المال.

لاشك أن كل حضارة لاحقة ترث الحضارة السابقة/ إن إرث الشرق وأثينا وروما انتهى إلى أوربا باريز ولندن ومن أوروبا إلى واشنطن. هذا الإرث الإنساني نعم تحرك في مجرى التاريخ بمقتضى قوانين الفيزياء الحديثة، فالحضارات لاترتكس إلى الخلف وما اجترحه السابق يرثه اللاحق. لكن التقدم التقني العلمي الذي يحقق أمل الإنسان. إذا كانت الدولة تجسيداً للمطلق عند هيغل، وفردوس البروليتاريا هو نهاية الجدل التاريخي المادي عند ماركس. فإن الديمقراطية الليبرالية المتجسدة بالرأسمالية الأمريكية وقيم السوق هي نهاية المطاف لكل من الجدلين المثالي الهيغلي والماركسي المادي عند فوكوياما. إنها نهاية التاريخ حيث يتجمد الديالكتيك وتتحقق أحلام الإنسانية بالوفر والازدهار والسلام والحرية. إنه فردوس الديمقراطية الليبرالية وهو برأيه ما ناضلت من أجله معظم الحضارات والحقب التاريخية.

والبشرية في الأزمنة الحديثة أمام أمرين إما الانتماء إليه والمشاركة بالتقدم. أو التخلي عنه والبقاء خارج فردوس الرأس مالية والديمقراطية وفرانسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» مايزال يعكس أجواء الحرب الباردة وأفكارها ومعتقداتها ونبوءاتها.

ورغم إصرار فوكوياما على تفسير التطورات الاقتصادية والسياسية وتأويلها أديولوجيا أكثر منه فلسفياً فإن عقيدة انتصار الرأسمالية هي المحور الذي لايفارق تشخيص فوكوياما السياسي والاقتصادي.

ورغم دعواه بأن التطورات الحضارية في أبعادها المادية وإنجازاتها واكتشافاتها تجد مصداقيتها في علم الفيزياء الحديثة فإن فوكوياما هو من أصحاب الرؤيا فلذلك لاذ بأفلاطون والتيموس ولم يذكر أرسطو إلا عابراً وهو الأساس الذي قامت عليه منهجيات النهضة الأوروبية وعلومها.

يبشرنا فوكوياما بمدينته الفاضلة التي تقوم على انتصار الصناعة وتحل الإنسان والأرض (الزراعة والبيئة) محلاً هامشياً من فكره ونظامه إن رؤياه الديمقراطية الليبرالية تتحول إلى يوتوبيا رغم إقحامه التأويل الفلسفي على مسيرتها الحضارية.

وإيمانه القدري بانتصارها يذكرنا بمعتقدات المسيحانية القدرية السابقية وتحقق نبوءاتها الخرافية.

إن الحضارة الإنسانية وتطور إنجازاتها الفكرية والعلمية قد علمنت بالفعل الأديان عموماً. وجعلت مهمتها الأساسية تدور حول علاقة الخالق بالمخلوق أما الدولة وتركيبها ومؤسساتها في المجتمعات القائمة على التعددية في معظم بقاع الأرض فهي من شأن الإنسان لا الأديان. وفصل الدولة عن الدين أمر حاصل.

وإن خوف فوكومايا الخرافي من الإسلام لا يبرره واقع عقيدته وتاريخه وحضاراته المنتشرة بسعة العالم إنه خوف أديولوجي لا واقعي يحرض على القمع ويصادر حقوق الإنسان في الفكر والإيمان.

إن عصر الدولة الدينية قد ولى واستعادة العصبيات الدينية إلى العلاقات الدولية يدمر الإنسان والحضارة والدين.

إن مخاوف فوكوياما أحلت الإسلام محل الشيوعية فهو في نظره خلافاً لعقائد الأديان والعقائد الأخرى يشكل تهديداً لليوتوبيا التي يبشر بها فوكوياما.

«متى وكيف يكون هذا التهديد» لايشغل باله يكفي التميز العقدي والفكري والحضاري حتى يدفع فوكوياما إلى التمييز والهجوم على الإسلام من بين عقائد الأرض فأين هي إذن الديمقراطية وأين هي الليبرالية.

الحرب الباردة تقتضي أن يكون هناك أقطاب وزوال القطبية يستدعي من الفكر الأديولوجي والعنصري أن يخترع عدواً وهمياً لتستمر المخاوف ويدوم التسلط.

الاقتصاد لايمكن أن يفلت حراً بدون سياسة وليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. وسيطرة القطب الواحد تنذر الإنسانية بشرور لاحصر لها إن الإنسان إنسان حيثما كان والتمييز بين خارج التاريخ وداخل التاريخ إن هو إلا تقسيم مصطنع لتبرير أحكام تنقصها المصداقية العلمية.

مبدأ تكامل السوق العالمي يطبق لا على تحرك رؤوس الأموال من البلاد الغنية إلى البلاد الفقيرة طلباً لمزيد من المال بواسطة تدني الأجور. أو من أجل المضاربات المالية التي غالباً ماتؤدي إلى انهيارات اقتصادية كما حصل في تايلند وأندونيسيا وبلدان أخرى في شرقي آسيا (أواخر القرن العشرين)، الأمر الذي استدعى لا تحركات اقتصادية مالية فحسب بل قرار سياسي لأخذ المبادرة وتحقيق التوازنات المالية والاقتصادية عن طريق المبادرات الفكرية والسياسية.

ويجب أن يكون تحرك رأس المال مشروطاً بتنمية قوة الإنتاج والعمل لا المضاربات المالية بل لتشغيل العمال والحد من البطالة وسعادة الناس والأمم.

وحرية تحرك رأس المال وحدها دون الأخذ بالاعتبار الجوانب الإنسانية

والثقافية والقومية بجعل الإنسان للمال لا المال للإنسان يجب أن يكون هذا التحرك مقروناً بتحرك التكنولوجيا والمعلومات والمعارف الضرورية لتقدم الإنسان.

بذا يكون تكامل السوق في إطار ثقافي قومي أنترنسيوتي أقرب إلى الشمول منه إلى الاجتزاء وإلحاق المظالم بقطاع المنتجين فكراً وغلالاً وصناعة.

وكيف تتكامل ماليزيا وأندونيسيا مع ثقافة السوق وهما البلدان المسلمان، وكيف يشكل الإسلام كنظام ديني فكري أخلاقي تهديداً لحلم فوكوياما ولا تشكله اليهودية التي هي نظام مماثل ولكنه مسلح بترسانة نووية هائلة تهدد لا المنطقة الأوسطية فحسب بل المجال الأوروبي بأكمله والعالم.

سيما وأن إسرائيل مؤيدة بالديمقراطية الليبرالية لا بالقرار السياسي والمالي فحسب بل بتحرك المعلومات والتكنولوجيا والمعارف الدقيقة والدعم المالي من ضرائب الفرد الأمريكي دون رقيب أو حسيب. كما هي مؤيدة بالدعم الثقافي الخرافي بقطاع المسيحية المتصهينة القدرية التي تصادر القرار وتقصي الاعتدال والشراكة والحوار.

فاليهودية لم تؤمن بمجيء المسيح الأول فكيف تؤمن بعودته، ماهذه المغالطة العقدية والتاريخية!؟؟. التي تجيش السوق والمال والقرار السياسي لمصلحة طرف واحد دون باقي الأطراف على الساحتين الإقليمية والعالمية.

وما هذه الليبرالية التي تذهب إلى الحرب مدفوعة بالظنون والشبهات. وتحلل قتل النساء والشيوخ والأطفال وهدم الأحياء والبيوت والمقدسات باسم الحرب على الإرهاب. وتحريم حق مقاومة العدوان والاحتلال.

تكامل السوق إذن غير تكامل الأطماع. والشراكة العادلة تقتضي تنقيح الأفكار والحوار الحقيقي من أجل إنسانية موحدة تنعم بالسلام والرفاه والسعادة والعدالة، الدين في العالم هو الدين. الله واحد والعالم واحد والوحي واحد. فلماذا نحكم الخرافة والخوف والمصالح المادية الجائرة على روح الإنسان الواحدة والحضارة المشتركة.

إن تهميش الشعوب والثقافات واحتكار الثروة والمعرفة والقوة هو الذي أدى

بالتوازن الحضاري والدولي إلى الاختلال وهو الذي يؤدي إلى إرهاب الأفراد والدول.

والشعوب المهمشة اقتصادياً وإنسانياً ستكون بدون شك حلقة جديدة من الجدل الذي أضاعه فوكوياما. ويسترد التاريخ حركته بتعبير سياسي أو اقتصادي أو بكليهما معاً انطلاقاً من شراكة حضارية واحدة وهويات أممية مشتركة.

والاقتصاد لا يستقيم بدون سياسة، كما أن السياسة لا تستقيم بدون اقتصاد. وكلاهما لا يمكن أن ينفصل عن أهداف الإنسان الحضارية ومعناه.

إن غاب الربح والخسارة الذي يبشر به فوكوياما لا يرى في الإنسان غير حاجاته الاستهلاكية.

أما قيمه وثقافاته وحاجاته الروحية فيلقيها فوكوياما في سلة النسيان.

هذه الثقافات والحاجات تشكل الجانب المضاد من رؤية فوكوياما المتجمدة عند نهاية ليست بالنهاية.

فالذين يرفلون في فردوس الديمقراطية الليبرالية في بيت التاريخ سوف يصحون من أحلامهم بفعل الإنسان التاريخي الذي لا يرضى بأقل من السعادة والحرية والمساواة التي صادرتها شهوات العولمة.

## المصادر والمراجع


١ ـ فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت، بإشراف ومراجعة وتقديم مطاع صفدي، ترجمة د. فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشايبي، بيروت ١٩٩٣.

٢ ـ هنري كيسنجر؛ هل تحتاج أمريكا إلى سياسة خارجية «نحو ديبلوماسية للقرن الحادي والعشرين»، ترجمة عمر الأيوبي دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠٢.

٣ ـ أدوارد سعيد الاستشراق، المعرفة السلطة الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٩١ (الطبعة الثالثة).

٤ ـ بول هيرست وغراهام طومبسون؛ ما العولمة الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، دولة الكويت ٢٠٠١.

٥ ـ د. رجب بودبوس؛ العولمة بين الأنصار والخصوم الانتشار العربي، دار الكتب العربية بنغازي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٦ ـ كلود ليفي ستروس؛ الإناسة البنيائية، ترجمة حسن قبيعي القسم الأول والقسم الثاني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥، مركز الإنماء القومي بيروت، ١٩٩٣

٧ ـ أضف إلى ذلك ما ذكر من مصادر في صلب الدراسة.

# وقائع المؤتمر

## الخميس ٢٠٠٤/٩/٣٠

### الجلسة الثانية:

المحور الثاني: (أبعاد أدبية ـ فنية)

ـ العولمة وموت الاستشراق «ادوارد سعيد وبرنارد لويس»

**د. إدريس سالم الحسن (السودان)**

ـ الاستشراق الفني: صورة المرأة نموذجاً **د. الهام كلاب البساط (لبنان)**

ـ جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم

**د. عبد القادر الربَاعي (الأردن)**

رئيس الجلسة: د. محمد رفيق خليل (مصر)

رئيس أتيليه الإسكندرية



**يبدو في الصورة د. ادريس سالم الحسن، د.محمد رفيق خليل، د.الهام كلاب البساط، ود.عبد القادر رباعي**

# د. ادريس سالم الحسن (السودان)

## العولمة وموت الاستشراق «ادوارد سعيد وبرنارد لويس»

**السيرة الذاتية:**

ـ مساعد عميد كلية الدراسات التقنية والإنمائية في جامعة الخرطوم

ـ دكتوراه دولة في علوم الانسان من جامعة كونكتيكت-الولايات المتحدة الاميركية

ـ شارك بالعديد من المؤتمرات والندوات على الصعيد العربي والعالمي.

أود أن أعرب لكم أولاً أيها السيدات والسادة عن عظيم امتناني للدعوة الكريمة لي من جمعية بيروت التراث، لحضور هذا الملتقي العلمي الهام، وكذلك عن سعادتي البالغة إذ يصادف ذلك أيضاً أول زيارة لي لهذا البلد مهد الحضارة والعلم.

ما تعرضه هذه الورقة في ثناياها ليس نقاشاً علمياً متماسك البناء وإنما فقط مجرد آراء تحتاج إلي مزيد من التمحيص والتجويد حتى تستوي على سوقها تسعى بين الناس.

تبحث الورقة في أوجه الإرتباط والعلاقة بين العولمة والاستشراق من خلال النظر في موقف اثنين من أبرز علماء فترة العولمة من قضية الاستشراق، والحجة المبسوطة في هذا المقام هي أن الاستشراق في صورته القديمة قد وصل إلى نهايته المحتومة ولن تقوم له قائمة بعد الآن لتغير الظروف التاريخية التي أدت إلى نشأته وسمحت بتطوره واستمراره.

### أولاً في العولمة:

ونقصد بالعولمة الحالة التي تعبر عن الشبكة المعقدة من العلاقات والظروف والعمليات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يعيشها عالمنا المعاصر.

وتتميز هذه الحالة، مقارنة بما سبقها من حقب تاريخية باندغام الزمان والمكان وضغطهما (Compression) بصورة لم يسبق لها مثيل من قبل وقد ترتب على ذلك تأثيرات عميقة الجذور على مستوى الأفراد والجماعات والشعوب والمؤسسات والأنساق والهياكل الاجتماعية في كل أبعادها، ومن المستوى المحلي إلى المستوي الكوني مروراً بالدولة القطرية.

وقد اختلف العلماء في طبيعة العولمة نفسها وأسبابها ومظاهرها ومراحل تطورها. فمنهم من يرى أنها قطيعة كاملة مع التطورات التاريخية السابقة بحيث أنها تختلف نوعياً عن كل ما سبقها من مراحل التطور الإنساني، وبذلك فلا بد من ابتداع وسائل ومناهج ونظريات جديدة ومبتكرة لدراستها والتعامل معها. ويرى غيرهم أن العولمة ما هي إلا امتداد طبيعي لنمو وانتشار النظام الرأسمالي فهي إذن صورة متقدمة لتطوره، ويمكن فهمها وإدراكها بنفس المناهج والنظريات العلمية التي تم بها تحليل النظام الرأسمالي ويرى بعضهم منشأها في ظهور النظام العالمي الجديد أحادي القطب بدلاً من الثنائية القطبية بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة. فعند إنهيار الاتحاد السوفيتي برزت الولايات المتحدة وبسطت هيمنتها، خاصة العسكرية، على العالم فأصبح رهن إشارتها. فهي على سبيل المثال تنفق ما يزيد على ٣٠٠ بليون دولار على آلتها العسكرية (ما يساوي الميزانية العسكرية لسبع وعشرين دولة كبرى). كما أن لها وجوداً عسكرياً في ١٤٠ دولة من جملة دول الأمم المتحدة وهي ١٨٩، وتنشر قواتها فعلياً في ٢٥ دولة!.

ويرجع البعض الآخر العولمة لطبيعة المشكلات والجرائم والتنظيمات والمؤسسات التي لم يعهدها العالم من قبل. فمثلاً هناك القضايا البيئية الكبرى (كثقب الأوزون والتلوث الكوني) ونشأة عصابات الإجرام عابرة القارات تماماً كالشركات متعددة الجنسيات، ومنظمات العمل الطوعي والحركات الاجتماعية ذات الطبيعة العالمية وغيرها.

ويختلف العلماء كذلك في نقطة انطلاق عملية العولمة فبعضهم يرجع بها إلى لحظة انطلاق الإنسان وانتشاره في الأرض ويرجعها البعض الآخر إلى ظهور المدنيات والحضارات الرئيسية في العالم، في حين يقصدها بعضهم في فترة

الثورة العلمية والصناعية وما تبعها من استعمار وما واكبها من هيمنة للنظام الرأسمالي.

بيد أن كثيراً من العلماء يعودون بجذور العولمة إلى التقدم العلمي الهائل والمتواتر والذي جعل من تطبيقاته التكنولوجية، وخاصة في مجال الاتصالات والمواصلات، ضغط الزمان والمكان ممكناً، ومن ثم فتح الباب واسعاً لأشكال من العمليات والتطور لا يمكن تصورها أو معرفة عقابيلها ـ وذلك بصفة خاصة في مجال الفيزياء الجزئية (كما في التطبيقات الحديثة في علوم الكمبيوتر) والأحياء الجزئية (كما في الهندسة الوراثية وما فيها من استنساخ وغير ذلك).

أصبحت العولمة انفتاح على المجهول بلا حدود أو قيود أو ضوابط معروفة (على الأقل في الوقت الراهن). فالقوة حدودها القوة نفسها، والمعرفة تبحث عن الكوابح الأخلاقية للحد من انفلاتها، أما العلاقات الاجتماعية فقد اتهدمت قواعدها وحوائطها القديمة ولم تتضح بعد معالم البناء الجديد (من مستوى الفرد إلى مستوى الجماعات)، وتساقطت حدود الدولة القطرية ومقدراتها وسيادتها ليبدأ عهد من الحقوق الدولية والتدخلات العالمية وفرض أحكام جديدة غير واضحة المعايير. ومع انضغاط الزمان والمكان أصبح العالمي والمحلي في علاقة مباشرة، فما يحدث في جزيرة صغيرة يعرفه العالم كله وفي لحظات قليلة وينفعل به ويؤثر فيه، عندما تريد القوى الكبرى والإعلام ذلك، فيتجاوز الصغير حدوده القديمة ولا يأبه لحدود دولته، أو سلطته القديمة وإنما يخاطب العالم مباشرة. ومن ذلك نشأت الهويات المحلية والأثنيات ونشأ فقه الأقليات.

صار الإعلام قوة مؤثرة سلباً وإيجاباً في علاقة العالمي والمحلي في عالم ألغت فيه التكنولوجيا عنصري الزمان والمكان فالبث المباشر طغى على «المعّلب»، والصور على الكلام، والآني واللحظي على التعمق ودراسة الماضي، والانطباعي على التحليل المتعمق. واضحي هناك كماً هائلاً من المعلومات المتراكمة يتوه فيها عقل الإنسان ـ معلومات فضاؤها واسع لا يبدو له أفق.

أما في الفكر فقد تطابقت العولمة وما بعد الحداثة. فالعالم القديم ذو التوجهات المبنية على إقامة الحداثة من خلال الإيمان بالعلم الوضعي والصناعة مرتكزاً، والنظام الرأسمالي العتيق قوة دافعة، والاستعمار القديم والحديث اساساً

للعلاقات الدولية في ظل توازن القوي. وانعكس كل ذلك في النظريات العلمية القائمة على المدخلات والمخرجات ومفاهيم الهيكلة والبنية والنظام (system). أما في العالم الجديد، وعالم العولمة بعد الحداثة، فقد فقدت الثقة في المأثورات القديمة وأسسها العلمية والفكرية وصار الاتجاه نحو التحطيم والتكسير والتفكيك لفهم التركيب Deconstructionism والمجالات الحيوية fields للقوي والانعكاسية reflexivity في العلوم الاجتماعية حيث لم يعد الإنسان موضوع الدراسة سالباً وإنما قارئاً لما يقوله الآخرون ومناقشاً لهم وذا صوت.

ويمثل إدوارد سعيد كثيراً من ملامح عالم الفضاء الجديد بينما يمثل برنارد لويس كثيراً من القديم ـ عالم ما قبل العولمة و الحداثة. غير أن الاثنين يعيشان في فترة حرجة من التاريخ الإنساني حيث الانتقال من مرحلة القديم (بل احتضاره وموته) إلى جديد لم تتضح بعد أسس نشأته وملامحها. فسعيد قد عجّل بهدم القديم المتهاوي (الاستشراق) وأظهر ضعفه وخواءه وبرنارد لويس يكافح عن قديم في آخر رمق له ولكن تعينه على الاستمرار في الحياة ضبابية المرحلة الانتقالية، لكنه لا شك إلى زوال.

## ثانياً: في الاستشراق:

بعد الخروج من ربقة مرحلة الإقطاع باعتمادها اقتصاديا على الزراعة وسياسياً على حكم النبلاء واجتماعياً واقتصادياً على العلاقة بين ملاك الأرض وعبيدها، وفكر يعتمد على مرتكزات لا هوية تضع حدود وأسس معالم وتفكير المجتمع وتثبت من قواعد علاقاته ـ بعد الخروج من هذه المرحلة دخلت أوربا مرحلة الثورة العلمية و تغيرت مناهج نظرها للطبيعة والمجتمع فكراً. والصناعة حيث الحاجة لمزيد من الإنتاج وضرورة توفر المواد الخام من خارج أوربا لاستمرارية الاقتصاد والمناداة بحق الفرد والحرية والديمقراطية في السياسة وعلاقة صاحب العمل بالعامل والأسرة النووية في العلاقات الاجتماعية.

ومع بداية الكشوف الجغرافية واحتياجها للمواد الخام بدأ عهد جديد للإنسانية أخضعت فيه أوربا بلدان وشعوب العالم الأخرى لمنطق تاريخها وفكرها واقتصادها وسياستها بقوة السلاح الناري والتقدم التكنولوجي. وفي مواجهة مقاومة تلك الشعوب

استعانت أوربا بالإضافة إلى السلاح الناري والتكنولوجيا إلي الإيديولوجيا والمعرفة لأحكام قبضتها على أفريقيا وآسيا فاستخدمت أفكاراً مثل التقدم والمدنية وسيادة القانون وإتباع العلم (بمفهومه العربي) وسيلة للتقدم والمدنية (والتي كانت تعني السير على خطى النظم الغربية).

أما في مجال استخدام العلوم الاجتماعية وتطبيقها لفهم ومعرفة إدارة المجتمع الإنساني على أسس علمية فقد أبقت أوروبا لنفسها علم الاجتماع ونظرت لإفريقيا بعيون الانثروبولوجيا التي لم تر إلا مجموعات قبلية صغيرة تعيش وفق تقاليد متأخرة ونظم عتيقة وأفكار غير علمية مبنية على السحر والخرافة.

أما في مواجهتهم للعرب والمسلمين وغيرهم من شعوب الشرق فلم يكن بمقدور الغرب استخدام نفس المعايير التي استخدمت في أفريقيا والمناطق النائية من قارة أستراليا وجزر المحيط الهادي. إذ أنهم كانوا يعلمون ما للمسلمين والعرب والشرقيين عموماً من حضارات زاهية وماض عريق. وقام البناء المعرفي لفهم تلك الشعوب وحضاراتها على «علم» الاستشراق والذي كانت له ثلاثة أسس لمنطقه: أولاً: وصف تلك الحضارات ووضع صورة مجملة لكل منها، ثانياً فهم مقومات وأسس تلك الحضارات ونظم وأساليب عملها، وثالثاً: محاولة معرفة ما افتقدته تلك الحضارات مما جعل أوربا تنتصر وتهيمن عليها وتكفل الفن والأدب وغيرهما من الأجناس الإبداعية برسم الصورة الاستشراقية لحضارات باذجة ولكنها تحمل بذور فنائها، وسيطرت الدراسات اللغوية والتاريخية في مجال فهم نشأة وتطور تلك الحضارات، وركزت الدراسا ت المقارنة على توضيح أسباب ضعف الحضارات غير الأوربية وقوة عناصر الحضارة الغربية مما جعلها مؤهلة للهيمنة والسيطرة، وقد شاب المنطق الاستشراقي نظره استعلائية واقصائية في ذات الوقت.

وقد أبان إدوارد سعيد كل النقاط السابقة بجلاء ومقدرة في نقاشه لموضوع الاستشراق ومجالاته مع برنارد لويس آخر المنافحين عن المدرسة الاستشراقية.

## ثالثاً: برنارد لويس آخر أعمدة الاستشراق:

يعتبر برنارد لويس شخصية محورية في الاستشراق المعاصر وربما كان آخر أباطرته ـ كما وصف في بعض البحوث. ولبرنارد لويس ملف حافل من الحياة

الأكاديمية والعلمية. وعمره الآن يناهر التسعين عاماً إذ أنه قد ولد عام ١٩١٦ ثم صاراً أستاذاً بجامعة لندن منذ عام ١٩٣٨ إلى العام ١٩٧٤ حيث انتقل إلي أمريكا ليلتحق بجامعة برنستون الشهيرة كأستاذ ممتاز بها، ولكنه سرعان ما تقاعد في ١٩٨٦ غير أنه ما يزال ناشطاً في الحياة الأكاديمية من خلال ما يصدره من كتب ومقالات ومقابلات.

وينظر إلى لويس على أنه أهم دارس للإسلام في الفترة الأخيرة. فقد بدأ حياته كمؤرخ بدراسته عام ١٩٣٩م لجماعة الحشاشين والتي اختارها كجماعة إسلامية استخدمت الاغتيال السياسي كتعبير عن رغبات غامضة ومعتقدات جامحة وغضب بدون هدف تم تحويلها إلى ايديولوجيا وتنظيم متماسك ومنضبط يمارس العنف المقصود بصورة لا مثيل لها. وفي دراساته الأخرى ركز لويس على الدولة العثمانية وتاريخ الحضارة الإسلامية بصورة عامة حيث درس التجارة والطوائف المهنية ونظام الرق ووضع النساء واليهود وإلى ما غير ذلك من موضوعات مشابهة.

وقد تأثر لويس بالمدرسة الاستشراقية وتبعها في مرحلة إعداده واستخدام مناهجها، فمعرفته عميقة بلغات الشرق الأوسط وغيرها،فإلى جانب العربية فهو يعرف الآرامية والفرنسية والألمانية والعبرية واللاتينية والفارسية والتركية وتعمق في أدوات فهم وفقه اللغة ودراسة النصوص (الفللوجيا) كأهم وسائل ومداخل دراسات مجتمعات الشرق. وكما أشار بعض النقاد انه وبالرغم من أهمية هذا المدخل إلا أن سوء استخدامه يكمن أولاً في الوقوف عنده فقط دون الانطلاق إلى ما ورائه. وثانية اعتبار اللغة (مثلاً العربية) دليلاً على طريقة التفكير، فتأخر اللغة عند المستشرقين دليل على تحجر التفكير وتأخره.

ومجاراة للمنهج الاستشراقي في كلياته كان برنارد لويس أول من صك مصطلح «صدام الحضارات» باعتبار الإسلام كتلة وهوية مقابل الغرب / المسيحية وأسس النزاع بينهما انهما هويتان وثقافتان لهما بنيتان ومنطقان مختلفان: ففي حين ان الغرب يمثل قمة التقاليد الليبرالية والحرية وفصل الدين عن الدولة وانتهاج العلمانية فان العرب والمسلمين تسيطر عليهم ثقافة التسلط وسيادة قيم المحافظة وهيمنة الدين علي السياسة وجميع أوجه الحياة الاجتماعية والفكرية فلا فصل بين الدين والسياسة والدين والحياة. إن أسباب نجاح الغرب هي ذاتها أسباب جمود

الإسلام. ففي دراسته «اكتشاف المسلمين لأوربا» يرجع سقوط الإمبراطورية العثمانية لأسباب داخلية تتمثل في شعور المسلمين بالتفوق الحضاري الذي يمنعهم من التبادل والاستلاف الحضاري من غيرهم مما أدى إلى انعزالهم وتقوقعهم. ويذكر لويس أن الحالة المزرية التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم ترجع إلى: ١) عدم وجود سياسة علمانية. ٢) الشوفيتية الحضارية. ٣) إخضاع النساء لسيطرة الرجال. ٤) هيمنة الرجال وانعكاس ذلك على النظام الأوتوقراطي الهرمي داخل الأسرة مما يفسر سيادة ثقافة الأمر والطاعة في سائر المجتمع العربي/المسلم.

وأهمية لويس الآن تكمن في اعتباره أعظم الخبراء في فهم وتحليل الشرق الأوسط وقضاياه المعقدة فبالإضافة إلى معرفته التاريخية الواسعة فإن علاقاته القوية بزعماء دولة إسرائيل وكثير من المفكرين والمحللين في العالم العربي والإسلامي وقياداته السياسية يزيد إلى ذلك خبرته العملية أثناء الحرب كأحد ضباط الاتصال (المخابرات) لشؤون الشرق الأوسط، وصلاته القوية بالساسة الإنجليز وبعد انتقاله لأمريكا أصبح نجمه الأكاديمي لامعاً وسبقته شهرته إلى هناك وزاد لمعاناً بعد دخول أمريكا العسكري السافر في قضايا الخليج بعد نهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي. وقد صار لكتبه ومقالاته ومقابلاته الإعلامية في الصحف والتلفزيون طلباً متزايداً، وسعت الإدارة الأمريكية في واشنطن في أعلى مستوياتها السياسية والتخطيطية إلى الاستعانة بخبراته ومعرفته وآرائه حول الشرق الأوسط والإسلام. وأصبح لويس هو «المفسر» للمجتمع الأمريكي وقيادته السياسية المتعطشة لمعرفة وفهم الأحداث التي تمس حياتهم مباشرة وخاصة بعد أحداث ١١/سبتمبر. فقد أعاد بعض كتاباته الأولى قبل الحرب مثل «العرب في التاريخ» (١٩٥٠م) في طبعته السادسة (١٩٦٣)، وكتاب «الشرق الأوسط والغرب» (١٩٦٤) تحت مسمى جديد «تشكيل الشرق الأوسط» (١٩٩٤)، وكتابه «العرق والعبودية في الشرق الأوسط» (١٩٩٠)، وكتابه «الإسلام في التاريخ» (١٩٧٣) أعاد نشره معدلاً (١٩٩٣)، كما كتب «الإسلام والغرب» (١٩٩٣م) و«تاريخ الشرق الأوسط» (١٩٩٥)، و«مستقبل الشرق الأوسط» (١٩٩٧).

غير أن أقوى كتبه نقداً الآن هو «أين يكمن الخطأ؟» (٢٠٠٣) «What Went Wrong»، و«كارثة الإسلام». ويسعى لويس في هذين الكتابين

لتوضيح العلاقة بين الإسلام والغرب وأسباب ومظاهر تأزمها واتسامها بالبغض والكراهية من جانب العرب المسلمين والمسيحيين وتحول هذا البغض إلى غيظ أدى إلى نزعات دينية راديكالية متطرفة فيما يعرف الآن الإسلام السياسي، وكيف تطور ذلك إلى ما نشهده الآن من «إرهاب». ويعزو لويس جذور الإرهاب إلى غضب المسلمين العارم جراء شعورهم بالإحباط من فشلهم بعد نجاح حضارتهم الباهر وانقيادهم لمن كانوا أقل منهم ـ ليس هذا فحسب وإنما هم أيضاً كفار ـ فكيف يذل المسلمين للكفار. ومن ناحية أخرى فإن الحضارة والثقافة الإسلامية نفسها ثقافة خضوع وخنوع وإتباع حكام طغاة في حكم لا يعرف الديمقراطية من مستوى الدولة سياسياً إلى مستوى الأسرة اجتماعياً. ثم إن عدم مقدرة المسلمين على استيعاب منتجات الحداثة الفكرية والسياسية زاد من بلبلتهم الفكرية ورأوا ـ حسب رأيه ـ في النكوص لعهود سابقة زاهية والالتجاء إلى الدين مخرجاً من أزمتهم الطاحنة وأحوالهم المزرية. فالإرهاب نتيجة غضب وكراهية للغرب وللحكام العرب والمسلمين ويأساً من الأحوال الحضارية السيئة وعدم المقدرة على الدخول إلي عالم الحداثة.

## رابعاً: إدوارد سعيد:

ذاع اسم إدوارد سعيد بعد نشر كتابه «الاستشراق» عام ١٩٧٨م والذي أصبح مرجعاً يدرس في جميع كليات دراسات الشرق الأوسط ودراسات الاستعمار وما بعد الاستعمار (post colonialism-). ومقولة سعيد السياسية هي لا بد من ربط المعرفة ببنيات القوة وديناميكياتها.

ففي حالة الاستعمار سيطرته ما كان سيطرته لها أن تتم دون الاستعانة بالاستشراق إذ كان الاستشراق هو الآلية التي حاول بها الغرب فهم وإدارة علاقاته مع الشرق والتعامل معه من خلال تأسيس مقولات وتكوين آراء عنه ووصفه وتدريسه وحكمه. أي بمعني آخر، تأسيس أسلوب يخص الغرب للهيمنة على الشرق وإعادة تشكيله. وبذلك فإن صورة التي خلفها الغرب للشرق في الدراسات الاستشراقية لم يكن لها مشابه في الواقع المعاش ولا توجد إلا في أذهان المستشرقين أنفسهم. غير أن خطورة مثل هذه التكوينات الفكرية أنها تصبح مداخل للتعامل مع الشرق ومجتمعاته من منظور خاطئ وغير حقيقي.

وما يأخذه سعيد على المستشرقين ليس جهلهم وإنما في ارتباط الاستشراق بالإمبريالية وخدمته لها من خلال الصورة المشوهة التي رسمها لشرق متخلف ومتآكل وغير متحضر وفاقد للمقدرات العقلية والذهنية لمجاراة الغرب والدخول في عصر الحداثة.

وينطبق ذلك على كل الدراسات الاستشراقية. فمنهج الاستشراق ينظر إلى الإسلام والغرب من خلال عموميات حضارية/ثقافية متجاهلة أن الحضارات ليست بنيات منغلقة على ذاتها وإنما هي متفاعلة ومتداخلة اجتماعياً وثقافياً وسياسياً ـ وما بينها من الترابط قد يكون أكبر من اختلافاتها ولذلك ليس من الغريب عند سعيد أن ينتهي الاستشراق، كما عند لويس وهنتجتون، إلى تبسيط العلاقة بين الغرب والإسلام إلى: ١) الإسلام ضد الغرب. ٢) الحرب الصليبية. ٣) الخير ضد الشر. ٤) الحرية ضد الخوف.

ويخلص سعيد إلى أن مثل هذه الرؤية الثنائية تقود إلى مزيد من الحواجز وتتمترس كل كتلة خلف مقولاتها في نظرة استقصائية استعلائية وعدائية. ويرى سعيد أن الاستشراق بهذه الكيفية فيه عنصرية مبطنة وينم عن احتقار للمسلمين والعرب وعنجهية وراءها أجنده سياسية خفية تحمل نفس ذات المضامين.

### خامساً: النقاش بين سعيد ولويس:

حتى نفهم النقاش الذي دار بين إدوارد سعيد وبرنارد لويس بصوزة جيّدة ينبغي أن نشير إلى محاور أساسية تموضع النقاش في إطاره:

١ ـ أسهمت العولمة في كشف وفضح مقولات الاستشراق بما وصلت إليه دراسات ما بعد الحداثة ونقدها للمقولات الأساسية للحداثة كالتقدم والعلم الخ، وابتكارها للمناهج التفكيكية مما ساعد سعيد في إبراز قدراته العالية للقضاء على ما تبقى من الاستشراق.

٢ ـ أظهرت العولمة مدى التعقيد في العلاقات بين الدول والشعوب في المجالات كافة مما لا يمكن معه قبول التبسيط المخل للصورة الاستشراقية عن العرب والمسلمين.

٣ ـ أن ما يقوم به لويس الآن هو استخدام ذخيرته القديمة فحسب، ولكن

المقولات التي يبسطها الآن نابعة من قوة وسطوة شهرته ومكانته العلمية أكثر من كونها آراء تقوم على دراسات علمية تستند إلى العلوم والمعارف الحديثة و ما توصلت إليه العلوم الاجتماعية خاصة ـ ففي الدراسات الحديثة لأركون وسامي زبيدة ـ مثلاً ـ ظهر أن التاريخ والفللوجيا وحدهما غير قادرين على توصيف التعقيدات الاجتماعية بعيداً عن الدراسات المحدثة في الانثروبولوجيا والألسنية والتداخل بين علم السياسة والاجتماع وغيرهما فيما يعرف بالمنهج التداخلي interdisciplinary.

٤ ـ أن لويس ينطلق من منطلقات أيدلوجية وموقف صهيوني واضح يدل عليه إصراره على أن يقوم التعامل مع العرب والمسلمين على الحزم، وأن التفاهم لن ينفع لأن «المسلمين هم المسلمين» و«أنهم يكرهوننا ويحسدوننا منذ مئات السنين» ولذلك فإن خير علاج لهم هو التخويف والهزيمة العسكرية. كل هذه المواقف تنبئ عن آراء سياسية لا ترتبط بالعلم لا عن قريب ولا من بعيد.

٥ ـ ما جعل الاستشراق متواصلاً بقوة الدفع الذاتي هو طبيعة المجتمع الأمريكي البراجماتي الذي يريد إطاراً سهلاً لا يأخذ منه جهداً ولا عمقاً في التفكير حتى «يفهم» لماذا يحدث ما يحدث. فلويس «الخبير» يقدم له التفسير السهل ويشير إليه بما ينبغي فعله تجاه هذا الكم الغامض «الإسلام والمسلمون».

٦ ـ ومما ساعد في نشر آراء لويس الفطيرة قوة الإعلام ووسائله الجبارة في توصيل الرسائل على أوسع نطاق وفي أضيق زمن وبأبسط الطرق ـ مما لم يكن متاحاً للمستشرقين القدماء التي كان في معظم الأحيان لا يقرأ أعمالهم إلا المتخصصون.

٧ ـ يمثل سعيد قمة المعرفة الغربية ويدرك خباياها ولكن في ظل العولمة أصبح له صوت يستطيع أن يوصله للآخرين كأحد الذين يؤذيهم (من خلال ارتباطه الوثيق بالقضية الفلسطينية والتأكيد على هويته العربية) مثل طرح لويس الذي يسعى إلى تدميرهم ورميهم خارج التاريخ ماضياً وحاضراً.

٨ ـ من المؤكد أن الاستشراق قد مات وشبع موتاً، وقد كان لسعيد شرف القضاء عليه، ولكنه كموت سليمان يتكئ على عصاة منخورة.

٩ ـ يتهم سعيد بأنه قد أفلح في الهدم والنقد ولم يصف أو يعرّف أدوات وطرق

البناء ـ هذا في مجمله صحيح، وإن كان سعيد قد أشار فعلاً في بعض المواضيع إلى تجارب يمكن الاهتداء بها: مثل السود في أمريكا، وحركات التحرر النسائية، وحركة التحرير والبناء للمجتمع الهندي. ولكنه أيضاً يدرك أن هذا يقتضي جهداً وبذلاً وعطاء متصلاً وتعميقاً وإدارة وسلوك دروب غير التي تسلكها المجتمعات العربية والإسلامية الآن. وعليه فهو يعترف أيضاً بالقصور الداخلي ولكن ليس بنفس ذات الطريقة التي يصوره بها الاستشراق أو المشاريع السياسية الأمريكية المطروحة الآن لإعادة تشكيل وبناء الشرق الأوسط.

# د. الهام كلاب البساط (لبنان)

## إرث الاستشراق الفني، صورة المرأة نموذجاً


**السيرة الذاتية:**

- دكتوراه في تاريخ الفن والآثار من جامعة السوربون.
- أستاذة جامعية درّست في العديد من الجامعات في لبنان.
- أديبة وباحثة في مجالات تاريخ الفن والحضارات وقضايا المجتمع.
- مؤسسة وعاملة في العديد من مؤسسات المجتمع المدني الثقافية والاجتماعية.
- المدير المساعد في المركز الدولي لعلوم الإنسان الاونيسكو- بيروت.


١ ـ تكثر الدراسات الهادفة إلى فهم الاستشراق وتحليله، وتحديداً في مجالات التاريخ والأدب والفكر والاجتماع، كما تشكل مواقع بحث ونقاش ترتبط بالسياسة والتاريخ والهوية وعلاقة السلطة بالمعرفة.

وقد تكثفت هذه الدراسات بعد كتاب إدوارد سعيد الشهير «الاستشراق»، الذي أكّد إلى أن الحاجة إلى نقض الاستشراق ما تزال قائمة لا بل صارت أكثر إلحاحاً، عندما دفع بالنص المكتوب إلى حلبة الصراع السياسي والثقافي ما بين المجتمعات والثقافات المختلفة.

٢ ـ لكن هذه الدراسات التي انصرفت بمجملها لتحليل النصوص المكتوبة ودراستها، لم تقارب اللوحة الاستشراقية بتحليل مقابل مشابه. وهي دراسات تندر بالتحديد عند البحاثة العرب، إما لقلة الباحثين في هذا المجال، وإما

لاعتبار الفنون التشكيلية مجال إبداع ثانوي، وإما للاهتمام المتأخر بأهمية الخطاب البصري وتأثيره.

ولكن ما يندر كثيراً هو الدراسات المقارنة بين الفكر الاستشراقي والفن الاستشراقي وهي مقارنات تفسح في المجال أمام تحليل جديد يخترق الأفكار المسبقة والمكررة، ويخصب الرؤى بأبعاد جديدة.

نتوقف عند هذه الملاحظات، للتأكيد على أهمية الإضاءات المتبادلة بين النص الأدبي والنص البصري، وعلى أهمية لوحات مستشرقي القرن التاسع عشر في تشكيلها للصورة البصرية العميقة التأثير والمهيمنة على المعرفة، التي نقلها الغرب عن الشرق، من خلال الواقع والمخيلة والشغف والمفاهيم والهوايات. هذه الصورة أسهمت بالتالي مع الاستشراق الفكري والأدبي في تكوين نماذج ومواقف وطرق تعامل على مختلف المستويات الإنسانية والاجتماعية السياسية، لا تزال أطيافها ماثلة حتى اليوم.

٣ ـ تضافرت ظروف عديدة لتجعل من الشرق موقع اهتمام وجذب. ونما الاستشراق الفني بداية من خلال نص أدبي يطلق العنان للمخيلة، ألا وهو ألف ليلة وليلة، التي عرفت أولى ترجماتها مع الفرنسي أنطوان غالان (١٧٠٤-١٨٠٧) والتي شكلت أولى صور الشرق الساحر وتجلى تأثيرها المتنوع في الأدب والمسرح والأزياء وكل أنواع الفنون.

كما استثارت حملة نابليون على مصر (١٧٩٨-١٨٠١) بما رافقها من علماء وأثريين ورسامين، اهتمام الغرب بالشرق في المجالين الحضاري والفني. وتحول الفنان من رسوم الغرافور التي تنقل بدقة المناظر الطبيعية والآثار، إلى صياغة لوحات فنية معبّرة عن واقع الشرق وروحه.

وعندما قصد الفنانون الشرق، وقد وقعوا تحت سحر ضوئه وطبيعته وعاداته ونسائه، حاولوا رسم الواقع واستثارة المخيلة، فكان الموضوع الأساسي الذي حرك مخيلتهم وهواجسهم وانفعالاتهم هو موضوع امرأة الشرق.

امرأة الشرق، الجميلة، السرية، الغامضة، الفخمة، أسيرة الحريم، السلطانة الحاكمة، الأوداليسك، المحظية، الجارية، العاملة وذلك في حالات الجمال والخصب والإغراء والعبودية والتحريم والعشق والحلم.

٤ ـ ولكن الاستشراق الفني، لم يكن موقعه في المشرق فقط بل كان يشمل سوريا وفلسطين ومصر والمغرب والجزائر، وبالتحديد موقع السلطنة العثمانية، الموقع المتميز لكل الوقائع والأحداث والهويات الفنية، ولذا تميزت نماذج النساء في الرسم الاستشراقي بالتنوع الجغرافي، كما تأثرت بالفترات التاريخية جغرافياً، لم ينقل فنان الاستشراق صورة نساء المشرق فقط، بل توقف كثيراً عند صورة نساء مصر، نساء المغرب والجزائر، وخاصةً النساء العثمانيات، ولذا فإن ما نراه في حريم السلطان العثماني مختلف عما نراه في البيوت الجزائرية أو في الحارات المصرية، أو على السطيحات المغربية، أو في الشوارع البغدادية.

وتاريخياً، ارتبط تاريخ الفن الاستشراقي، بتاريخ العلاقات السياسية بين الشرق والغرب منذ القرن السابع عشر حتى التاسع عشر، بتبدل الذوق الفني والتيارات الفنية، وبتبدل الرؤية إلى الشرق، فتحولت صور النساء وتنوعت من صور المحظيات والسلطانات، إلى صور العاريات والجواري، إلى صور النساء في حياتهن اليومية.

إن هذه الصورة التي تنوعت جغرافياً، كانت تتحول تاريخياً مفسحة المجال لقراءة تتعدى إطارها الجمالي إلى واقعها الاجتماعي والسياسي.

٥ ـ بالرغم من كل هذا التنوع، سنحاول تصنيف صور النساء في الفن الاستشراقي وبصورة إجمالية في الأبواب التالية:

أ ـ المرأة في الحريم.

ب ـ المرأة في الحياة اليومية.

ج ـ المرأة في الاحتفالات والأعياد.

د ـ وجوه وملامح نسائية.

## أ ـ المرأة في الحريم

كانت هذه المرأة الغامضة المغلفة بالسرية، الموضوع الذي أشعل مخيلة الفنانين. ولم يكن باستطاعة الفنان أن يراها، ولذا كان يتخيلها أو يلاحق الأخبار والأوصاف التي تنقلها نساء الدبلوماسيين اللواتي كنّ يدخلن إلى الحريم والى الحمامات.

وكان الدبلوماسيون يحملون معهم عند عودتهم إلى بلادهم، الثياب العثمانية الفخمة والأواني والأراكيل والخناجر والحلي والسجاد، طالبين من الفنانين رسم النساء الفرنسيات في ثياب السلطانات الشرقيات. وظهرت بالتالي سيدات المجتمع الفرنسي في لوحات استشراقية عديدة في زي وسلوك نساء الحريم الشرقيات، وقد نسج الفنان في مخيلته تصورات حسية جذابة عن هذا المكان، ولو أنه استعاده داخل مكان يشبه القصر الأوروبي. وحملت هذه اللوحات الأسماء ذاتها: السلطانة خارجة من الحمام، السلطانة تتناول القهوة من يد جارتها السوداء، ولو كان الوجه يشي بملامح مدام دوبومبادور ومدام دوباري محظيتا الملك لويس الخامس عشر.

ولكن بم تنشغل النساء داخل الحريم؟ كان الفنان يظهرهّن غالباً مستلقيات على الأرائك، كسولات، صامتات، مخدومات من خادمات سوداوات، يشربن القهوة، يدخن النارجيلة، يلعبن بالآلات الموسيقية، يبصرّن بالغيب، يلاعبن الطيور والببغاوات، ينتظرن الرجل، يرقبن العالم الخارجي من المشربيات ومن على السطيحات الواسعة والحدائق الداخلية.

ولكن تنشغل النساء أيضاً داخل الحريم بقصص العشق والغيرة والتمرد والعنف وحتى القتل، كما تظهر ذلك لوحات درامية تنقل الموقف في درجاته القصوى.

في الحريم أيضاً، نمت صورة الأوداليسك، أو «امرأة الأوضة»، المرأة المستلقية بانتظار الرجل كفينوس شبه عارية، أو متلفعة برداء واسع، مع غطاء حريري يلف الرأس بغوى، ومروحة من ريش النعام وأركيلة وآلة موسيقية ومبخرة

وخادمة. وإذا وقفت هذه المرأة تنشكل حركتها بين الدلع والخفر، أو بحركة الرقص المغري.

ونستطيع تلمس هذه الملامح في لوحة السير فرانك ديكسي، ليلى، ولوحة جان لوي جيروم، سطيحة السرايا، ولوحة فنسان ستيبانفيتش، المحظية، ولوحة جان لوكونت دو نوي، السبية البيضاء، ولوحة أنغر، أوداليسك مع جاريتها، ولوحة أنج تيسيه، جزائرية مع خادمتها.

## ب ـ المرأة في الحياة اليومية

يكثر وجود المرأة العادية عند الفنانين المستشرقين وتكون هذه المرأة غالباً امرأة عاملة في إطار موقع عملها الذي يشّف عن إشارات تراثية ومعلومات انتروبولوجية ثمينة.

ولقد تنوعت صورة هذه المرأة باختلاف البلدان واختلاف المهن. ففي مصر خرجت المرأة إلى السوق والى أطراف المواقع الأثرية، فلاحة تبيع البط في السلال، أو تبيع البرتقال أو تبيع الماء في القلل الصغيرة.

وفي المغرب تميزت بأنها بائعة للخبز، صانعة للكسكس، وتميزت خاصةً كحائكة وناسجة للسجاد التراثي، أو كغاسلة للثياب، قاطفة للتمر، عائدة من السوق.

ونجد لوحات عديدة تظهر أمهات يحضّن أطفالهنّ ولا تدل ثيابهنّ أو ملامحهنّ على جمال قدر ما تدل على موقف الحنان والاهتمام.

وتتجلى هذه الصورة في لوحات ألكسندر روبتزوف، جميلة وفاطمة، وفيليكس كليمان، بائعات الماء والبرتقال، وبرنارد بوتيه دو بونفيل، سوق في مراكش وشاسيريو، امرأة مغربية ترضع طفلها.

## ج ـ المرأة في الاحتفالات والأعياد

في القرن الثامن عشر وخلال حكم السلطان أحمد الثالث أقيمت احتفالات باذخة سحرت فناني الاستشراق الذين استعادوها في لوحاتهم ورسموا نساءها الباهرات.

بعد ذلك رسم فنانو الاستشراق لوحات عديدة عن احتفالات بلاد المغرب، كان موضوعها الأعراس والاحتفال بتزيين العروس ورشاقة الراقصات المحترفات.

وكان انتشار الحمامات العامة وما نسجته المخيلة عنها، ذريعة لرسم نساء عاريات في تألق بياضهن داخل الدخان الحار الذي كانت تشكو منه النساء الأوروبيات المترددات على الحمام بقصد وصف النساء الشرقيات لاستثارة مخيلة الفنان الاستشراقي.

وراجت هذه اللوحات في الصالونات الباريسية وأصبحت مصدراً للربح لدرجة أن غوستاف مورو كتب مرة: أن قافلة النيل الفنية لجيروم وشركاه تتابع خط رحلتها نحو الشرق. وتبدو لنا نماذج مما ذكرنا في لوحات جان لوي جيروم، حمام البخار، ورودولف أرنست، بعد الحمام وخوسيه تابيرو أيبارا، تحضيرات لزواج ابنة شريف طنجة، وفيليكس دو نيلفروا، استقبال في الجزائر وأوتو بيلنيه، راقصة وغاستون سان بيار، الشطاحات.

## د ـ وجوه وملامح نسائية

شكل وجه امرأة الشرق موقع جاذبية وسحر للفنان، فرسم الكثير من الوجوه، الجميلة الباهرة، في ألق بشرتها وخاصةً في التماع عيونها داخل إطار زخرفي شرقي.

فهل كانت هذه الوجوه معبّرة عن الواقع؟ كان الفنان يجد صعوبة في إقناع المرأة الشرقية والمسلمة خاصةً بالوقوف أمام رسام أجنبي. ولكن الفنان المستشرق رسم العديد من الوجوه المعبّرة بملامحها الأنثية الصادقة عن جمال أكيد. كانت هذه

اللوحات تتميز بواقعيتها أكثر من دقتها. ولكن عرفنا أكثرها في بلاد المغرب والجزائر من خلال تسمية اللوحة ومن خلال الثياب والحلى والإطار الطبيعي.

جذبت أيضاً هذه المواضيع المشترين الغربيين، فحولها بعض الفنانين إلى مهنة تدر عليهم الربح الوفير. ولتأمين السرعة في إنهاء العمل، كانوا يرسمون بعض الملامح ويكملون اللوحة في مشغلهم ارتكازاً على الذاكرة وعلى موديل أوروبي ترتدي الثياب الشرقية.

ونتوقف في هذا الموضوع عند لوحة اميل فرنيه، امرأة من البربر، ولوحة ويليام كلارك ونتنر، صوفيا سيدة من بغداد، ولوحة كروز هيريرا، المغربيات الشابات، ولوحة جان فرنسوا بورتايل، وجه امرأة مغربية.

٦ ـ من خلال هذه النظرة السريعة على الفن التشكيلي الاستشراقي تبدو لنا المرأة الشرقية في صور متنوعة ونماذج مختلفة، ولكن لمَ لم يرسخ في الذهن سوى صورة امرأة الحريم؟

لقد رسم الفنان الاستشراقي صورة المرأة من خلال توقه إلى شرق جذاب حسي في تصوراته وفي عينه وفي مخيلته، وبينما جرى تفكيك للخطاب الاستشراقي الفكري والأدبي وتوسع النقاش في أبعاده المعرفية والسلطوية، بقي منظر الاستشراق الفني في إطار صوره الأكزوتيكية، وبقي إرث المفاهيم الاستشراقية التي حملها عن امرأة الشرق راسخاً، قوياً وفاعلاً في الذهن الغربي. ولكن للمفارقة، وبينما يعيد الفكر الغربي النظر في مصداقية وتأثير هذه الصورة، لا تزال أطيافها تحفر عميقاً في الذهن العربي والشرقي. ولا تزال المرأة العربية، جسداً ومفاهيماً وزياً تعاني من تحمل هذا الإرث في مجتمعها، ليس فقط من خلال رؤية الآخر المختلف لها، بل في رؤية الرجل الشرقي والعربي الذي تكرست نظرته إليها من خلال هذا الموشور التاريخي، وكأن الفكر الاستشراقي رجل، يناقش ملامح صورته والفن الاستشراقي امرأة تستكين إلى تداعيات صورتها.

ولذا تجد المرأة العربية اليوم أن خلاصها مما نمذجه عنها الفن الاستشراقي في عقل الغرب كما في عقل الشرق هو أكثر من محاولة تخطٍ لثنائية شرق وغرب

اتفقا على صورتها المتخيلة، بل في محاولة ترسيم شخصي لصورتها المعاصرة، يتخطى الثوب والرمز في ملاحقة دينامية تحولها المتواصل نحو صورتها المستقبلية.

٧ ـ لقد ركز الاستشراق الفني كثيراً في إيحائه بالإطار التاريخي والجو الإنفعالي، وفي صياغة مفاهيمه، على علاقة الجسد الشرقي، بالثوب وبالتالي بالقماش الشرقي الطقوسي، في الكساء أو في العراء.

لذا كانت المرأة الغربية في القرن التاسع عشر، تنشد ارتداء ثياب الشرق القديمة ولو في إطار حياتها الغربية، تحقيقاً لحلم غرائبي مثير للرغبة وللحلم.

ولكن، وكأن الموضة تأخذ بثأرها الآن منا، فتكسو المرأة الشرقية بأقمشة الغرب ونماذجها موحدّة مظهر النساء، معلنة زوال الأوداليسك والسلطانة والجارية والحلم والسر والغموض الجذاب، على المستوى "الأيقوني" لشكل المرأة المعاصر. واليوم، وما قبل العولمة، وما بعدها، تحول أحفاد أمراء اللوحة الاستشراقية إلى أمراء الموضة، فناني هذا العصر. وليس من المستغرب أن يحاول مصمم الأزياء الشهير المعاصر كريستيان لاكروا، وهو أستاذ في تاريخ الفنون، أن يصوغ صورة المرأة المعاصرة ويكسوها من نتاج معرفته ومخيلته، بمزيج من خطوط الأرابسك والروكوكو، واللامع والثمين والغريب والموحي بلمعان الشرق القديم، أو أن يدافع المصمم جيورجيو آرماني عن ارتداء المرأة النقاب لأنها تمثل نوعاً من الغرابة الجذابة في شوارع باريس، أو أن تشف الثياب عند مصممين آخرين، في اقتراب لصيق من جسد المرأة يشابه خيالات العري وهواماته.

٨ ـ ولكن بالمقابل، وفي زمن العولمة وخلخلة الهويات، يحاول المجتمع الشرقي تأكيد هويته في مجالات عديدة يجري التركيز فيها على ثياب النساء وعلى صياغة صورة موحدة لها في رد شرس على اقتحام غرب شرس.

وإذا بنساء الشرق تتغطى بأردية سوداء وتتجلبب بثوب واحد، يعلن هويتها وقيمها، ويتشابه منظر الشوارع والنساء، وكأننا نصوغ في عصر العولمة، صورة استشراقية جديدة تحمل وباستشراق معاكس ما حملته الأولى من أسرار وتحريم.

لقد نسجت الصورة القديمة مخيلة فناني الاستشراق وتصوغ الصورة الجديدة عصبية تواجه العولمة في تقاطع هجين، تحاول المرأة المعاصرة الرافضة للماضي والمتسائلة عن الحاضر أن تتخطى من خلاله حدود الهوية والثوب والجسد للسعي نحو تحقق وجودها الإنساني المتكامل.

لا يحاول لاكروا وغيره من فناني الموضة أن يكسو بثيابه الاستشراقية الجديدة امرأة الغرب فقط، بل هو يكسو امرأة الشرق المعاصرة الثرية في قصور الشرق الحالية، والتي ترتدي تحت الغطاء الأسود ورداء التقليد المتاح لنظر الرجال، ما يبدعه ثراء مخيلة المصممين الغربيين لرؤية النساء فقط، في اصطناع عودة طقوسية إلى هذا الشرق الذي دمغت نساءه تاريخياً صورة تتطلب زمناً طويلاً ومجتمعات متحولة لتبديل نماذجها ورسم ملامحها الجديدة.

د. عبد القادر ربّاعي (الأردن)

# جهود استشراقية معاصرة في قراءة الشعر العربي القديم

السيرة الذاتية:

- دكتوراه أدب عربي ـ الأدب العباسي، جامعة القاهرة بتقدير (شرف أولى)
- أستاذ في جامعة اليرموك ١٩٨٩ حتى الآن.
- له ١٤ كتباً و٥٦ بحثاً علمياً منشوراً.
- حائز على تكريم الملك عبد الله الثاني في احتفال جامعة اليرموك بيوبيلها الفضي
- أشرف على ٢٥ رسالة ماجستير و٩ رسائل دكتوراه وتخرج جميع أصحابها.

ـ ١ ـ

لا أحد ينكر الجهود الفائقة التي بذلها ويبذلها المستشرقون في خدمة اللغة العربية وتراثها العظيم، كيف لأحد أن ينكر تلك الجهود وهذه آثارها تملأ خزائن المكتبات في العالم؟!

فالمستشرقون هم الذين نبشوا عن كنوز تراثنا وكشفوا الغطاء عن مخطوطات آدابنا وعلومنا ونشروا أكثر ما تركته ثقافتنا وحضارتنا التي كانت في مرحلة تاريخية ممتدة من مسيرتها الغنية والمتفوقة على غيرها من ثقافات الأمم الأخرى وحضاراتها.

كما أن المستشرقين أغنوا تراثنا بعامة والأدبي منه بخاصة، فخدموه بحثاً مضنياً، وتحقيقاً علمياً صارماً، ودرساً منهجياً وافياً. ثم إنهم سعوا ونجحوا في إيجاد موسوعات ومعاجم تضم الناجح من أعمال الأجداد الأفذاذ، إضافة إلى تنشئتهم

جيلاً واعياً ونشيطاً ومخلصاً من العلماء العرب المدربين الذين نهجوا نهجهم وطبقوا مناهجهم في الكشف والتحقيق والبحث والدرس.

(انظر عفيف عبد الرحمن: الأدب الجاهلي في آثار دارسيه، ص ٢٧-٥٤، وإسماعيل عمايرة: المستشرقون ومناهج اللغة العربية ص ١٣-١٧ وأحمد درويش: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي ص ١٠-١٨).

لكن عملهم العظيم هذا لم يمنع من أن ينظر إليه بشيء من الريبة والشك حيناً والاتهام والإدانة حيناً آخر (انظر ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص ٣٥٢ـ٣٧٦، ويحيى الجبوري: المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، ص ٥- ١٣).

ولا يغيب عن الصورة هنا كتب ومقالات متعددة نحت هذا النحو كمقال أنو عبد الملك: «الاستشراق في أزمة» الذي نشر في مجلة (Diogen) ديوجين عام١٩٦٣ بالفرنسية، ثم نشر مترجماً إلى العربية في مجلة الفكر العربي عام ١٩٨٣، ص ٧٠-١٠٣). والذي عدد فيه نواقص الاستشراق وسلبياته حيث ربطه منذ تأسيسه بالأطماع السياسية والاستعمارية الأوروبية فقال:

«غير أنه من المفيد أن نشير إلى أن الازدهار الحقيقي للدراسات الشرقية في القطاعين الرئيسيين اللذين هما العالم العربي والشرق الأقصى يعود تاريخه بالدرجة الأولى، إلى عصر التمركز الاستعماري وبشكل خاص إلى السيطرة الأوروبية على القارات المنسية (في أواسط القرن التاسع عشر، ثم في ثلثه الأخير) فكانت الموجة الأولى تتصف بإيجاد الجمعيات الاستشراقية (الجمعية الملكية الآسيوية، لندن ١٨٣٤، ثم الجمعية الآسيوية، باريس ١٨٢٢، والجمعية الأمريكية الشرقية . .١٨٤٢. إلخ) أما المرحلة الثانية فشهدت ظهور مؤتمرات المستشرقين التي انعقد أولها في باريس عام ١٨٧٣، وكان عدد المؤتمرات التي عقدت حتى حرب ١٩١٤-١٩١٨ ستة عشر مؤتمراً» (مجلة الفكر العربي، ص ٧١).

وقد أثارت هذه المقالة بعض المستشرقين أمثال فرانسيسكو غابريلي وكلود كاهين وغيرهما: أما غابريلي فلم ينكر سلبية الاستشراق في صورة

مـا ولكنـه شدد على الجانب الإيجابي منه في صورة أخرى، قال: «صحيح أنه وجد بعض المستشرقين كعملاء لهذا الاستشراق، وكأدوات له... ولكن عدداً لا بأس به من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف والغايات السياسية لبلدانهم حيث وجدت أو إذا وجدت، بل إنهم وقفوا ضد هذه الأهداف في بعض الأحيان» (انظر هاشم صالح: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه ص ٢٣ وما بعدها). ولكن رد كاهين جاء انفعالياً؛ إذ ردد نغمة التفوق المعرفي والمنهجي للمستشرقين الأوروبيين، وتباهى بفضلهم على المسلمين في تعريفهم بتراثهم حين قال: «إني أفهم تماماً إحساسهم [أي المسلمين] أحياناً ببعض الانزعاج لتطفلنا على مجال دراستهم، فهم يشعرون بأنهم أولى بذلك من غيرهم. ولكن ينبغي أن يعرفوا أيضاً أن الاستشراق الأوروبي هو الذي أخذ المبادرة في العصور الحديثة لدراسة تاريخهم الخاص، وأنه لولاه لكانوا عاجزين عن أن يقولوا عن ماضيهم نصف ما يستطيعون قوله اليوم بطريقتهم الخاصة. فنحن لا نزال نمتلك حتى الآن الميزة المتفوقة التالية: إننا قادرون على الاهتمام بتاريخ كل شعوب العالم وليس فقط بتاريخنا الخاص» (السابق، ص ٣٦).

* * *

لكن كتاب الراحل إدوارد سعيد: «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء» كان الأخطر والأكثر إثارة. لقد صدر الكتاب باللغة الإنجليزية في أمريكا عام ١٩٧٨م وأثار زوبعة من النقاش والحوار والصدام في كل أنحاء العالم بعد أن ترجم إلى معظم لغاته الحية ومنها اللغة العربية؛ إذ ترجمه كمال أبو ديب. وقد صدرت أول طبعة مترجمة إلى العربية في بيروت عام ١٩٨١م ثم نشرت طبعته الثانية عام ١٩٨٤م.

وتتلخص أفكار إدوارد سعيد في أن الاستشراق وخاصة الاستشراق البريطاني والفرنسي ثم الأمريكي بعد الحرب العالمية الثانية أقام دراساته لتراث الشرق ـ ومنه التراث العربي والإسلامي ـ على مبدأ تفوق الغرب وحقه في امتلاك الشرق لتخلف هذا الأخير وعجزه. وعلى هذا أعطى الرجل الأبيض نفسه حق سيادة الكون رغبة في السيطرة وإظهار القوة. لقد كانت المعرفة التي امتلكها المستشرقون من

خـلال دراستهـم للشـرق أرضيـة صالحـة وخصبة لهذا الطموح والتعالي الغربيين حتى غدت المعرفة خادمة للسلطة، أو بكلمة أدق للتسلط. وهكذا راجت في الكتاب ثنائيـات تـزاوج بيـن هـذه وتلك مثل: (المعرفة ـ السلطة) و(الغرب غرب ـ والشـرق شرق) و(الاستشراق ـ والاستعمار) وغير ذلك. لقد رسم المستشرقون للشرق صورة غير صورته الحقيقية حيث جعلوه عالماً من الخيالات والهلوسات والغيبيات الذي لا يدرك كنه الحياة التي تدار بعقول واعية، ولا يفكر في مدارات الكون الذي تحكمه قوانين الطبيعة الثابتة كما يفعل الغرب. الشرقي ـ كما صوروه ـ موهوم يعيش على أحلام ستأتي ولن تأتي. أما الغربي فواقعي عقلاني يفكر فيما يبتدعه ذكاؤه ويرصده عقله وينتجه علمه وتحوله موهبته ومهارته إلى فعل حي وواقع معيش.

### ومن أقواله:

- «الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (أنطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق وفي معظم الأحيان الغرب.. وبإيجاز: الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه» (الاستشراق، ص ٣٨-٣٩).

- «فمنذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية سيطرت فرنسا وبريطاني على الشرق والاستشراق، أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق، وهي تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم» (السابق، ص ٣٩- ٤٠).

- «على المرء أن يتساءل دائماً: هل ما يهم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تطغى على كتلة المادة ـ ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت (أفكاراً) مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي، وبشتى أنواع العنصرية العرقية، وبالإمبريالية وما إليها، وبأفكار مذهبية جامدة عن الشرق بوصفه تجريداً مثالياً لا يتغير؟» (نفسه، ص ٤٣).

- «إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة له التي أوردتها هنا، لكن الثقافة كانت هي التي خلقت

ذلك الاهتمام، والتي فعلت بحيوية (ديناميكية) جنباً إلى جنب مع المعقلنات السياسية، والعسكرية، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعل من الشرق المكان المنوّع والمعقد الذي كان، بوضوح، الميدان الذي أسميه الاستشراق... ولذلك فإن الاستشراق مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية على الثقافة، والبحث، والمؤسسات... بل كذلك سلسلة من المصالح التي لا يقوم الاستشراق بخلقها فقط، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي، والاستبناء فقه اللغوي، والتحليل النفسي، والوصف الطبيعي والاجتماعي... وبالفعل، فإن منظومتي الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثل ببساطة بعداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية ـ الفكرية الحديثة، بل إنه هو هذا البعد». (نفسه، ص ٤٦ـ٤٧).

لقد أثبت هذا النص على طوله لأنه يلخص الفكرة المحورية التي أقام إدوارد سعيد أساس بحثه كله عليها. لكن ما مضى من أقوال كانت خاصة بالشرق كل الشرق بما في ذلك الهند والصين وغيرهما من البلاد التي تشرق منها الشمس. أما العالم الإسلامي والعربي فقد خصهما بنصوص لعل أهمها وأشملها وأكثرها دلالة قوله:

- «بالنسبة لأوروبا كان الشرق، باستثناء الإسلام، حتى القرن التاسع عشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم تُتَحدَّ، ويصدق هذا على التجربة البريطانية في الهند، وعلى التجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية، والصين، واليابان،... إلا أن الشرق العربي والإسلامي، بشكل عام، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحدٍّ لم تجد له حلاً على الأصعدة السياسية، والفكرية، ولزمن قصير، الاقتصادية أيضاً. فقد حمل الاستشراق في داخله إذن، لمعظم تاريخه، سمة موقف أوروبي إشكالي بإزاء الإسلام،... لقد كان الإسلام، دون شك، استفزازاً حقيقياً بطرق متعددة... ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي، ماضياً وحاضراً، كون الإسلام قد فاق أوروبا إشعاعاً وسما عليها» (نفسه، ص ١٠١).

ومما زاد الأمر جلاء وتعقيداً في آن، تأكيده أن حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ كانت الثمرة الأولى لما غرسه المستشرقون من معارف حول الشرق عامة وحول العرب والمسلمين خاصة؛ ذلك أن نابليون لم تكن حملته عسكرية فحسب

ولكنها كانت ثقافية أيضاً، إذ حمل معه أدوات هذه الثقافة من علماء وفنيين ومهرة وزودهم بمطبعة وتعليمات تقربهم من الشعب المصري، حتى أنه هو ذاته ادعى الإسلام تمهيداً لقبوله فاتحاً لا مستعمراً.

ومما قاله في هذا: «وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه، ثم في تحهيزاته لفتحها، من خلال تجارب تنتمي إلى مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص، لا من الواقع التجريبي. ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الشرق سُخِّرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة... وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي» (نفسه، ص ١٠٧).

وقد ألحق إدوارد بكتابه هذا بعد نصف قرن مقالة نشرت في مجلة (أدب ونقد) المصرية ربط فيها بين الاستشراق والعولمة الإمبريالية وما أنتجته من أفكار حول (صراع الحضارات) مثلما أشاع ذلك هنتنغتون، وما أفرزته من خطط شريرة سُفح بتوجيه منها دم غزير على الأرض في فلسطين والعراق. إن كل هذا ـ كما قال ـ ليس سوى أفعال تحققت عملياً بفضل ما كان يوحي به الاستشراق نظرياً. قال: «ولولا هذه الحملة المنظمة التي تلخص جوهر التقليد الاستشراقي لما كانت هذه الحرب، وهكذا فإن المستشارين الأمريكيين للبيت الأبيض والبنتاجون ينتمون إلى النوعية نفسها التي جاء منها الباحثون المأجورون الذين جيّشتهم قوى الاستعمار... ويستعمل الخبراء الأمريكيون الكليشيهات والتنميطات التي قدمها سابقوهم والتبريرات نفسها لاستعمال القوة ضد تلك الشعوب» (مجلة أدب ونقد، عدد ٢١٩، سنة ٢٠٠٣، ص ١٥-١٦).

ويتابع الربط بين الاستشراق والوجه السالب للعولمة إذ يقول: «هناك مفارقة كبيرة عندما نرى أن العولمة اليوم في عملها على توحيد الكل بأشكال تحدثت عنها سابقاً، تقترب في شك متزايد من ذاك النوع من الرتابة والتجانس الفكريين اللذين تقصد غوته مقاومته» (السابق، ص ١٧).

وهو يقصد أن غوته جسد فهم الفيلولوجيا الأعمق والأكثر إبداعاً للتاريخ

والحضارات حين اهتم «بالإسلام عموماً وبحافظ الشيرازي خصوصاً، ذلك الولع العميق الذي أدى به إلى كتابة ديوان «الشرق والغرب» ثم إلى فكرته عن «أدب العالم» أي دراسة آداب الأمم في وحدة سيمفونية تحفظ خصوصيات كل منها ضمن المنظور الجمعي» (نفسه، ص ١٧).

ومن هنا ربط إدوارد سعيد ذاته بالتوجه الإنساني، قال: «فكرتي في (الاستشراق) كانت استعمال النقد المستمد من التوجه الإنساني لفتح مجالات جديدة للصراع وتقديم سياق متواصل من التفكير والتحليل بدلاً من ردود الفعل الغاضبة التي تقيد تفكيرنا، وقد أطلقت صفة الإنسانية على هذا التوجه وأواصل استعمالها بعناد بالرغم من استهجانها من قبل الناقدين الما بعد حداثيين» (نفسه، ص ١٦).

* * *

لقد أحدث كتاب سعيد رجة عنيفة في أوساط المستشرقين والمستعربين والمهتمين فراح فريق ممن دغدغت أفكار الكتاب عواطفه، يكتب محتفياً بها ومعززاً لها بما لديه من غضب وعلم. بينما صدم بهذه الآراء من خالفها فانبرى يؤلف في نقيضها معتمداً على قدرته في كشف ما يعتقده زيفاً في مضمونها، وتحاملاً من مطلقها، أو على الأقل ما يراه مبالغة لأخطاء قد وقع فيها بعض المستشرقين بقصد أو بغير قصد. (انظر كتاب «الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف» ص ٣٧-٣٩، وكتاب «الاستشراق بين دعاته ومعارضيه» ص ٥-١٥) ولم يكن هذا الفريق المخالف مقصوراً على المستشرقين وحدهم وإنما انضم إليهم بعض الباحثين العرب ممن التفتوا إلى حجم الإنجاز العلمي الذي قام به المستشرقون أو كثير منهم وتجاوزوا لأجله عما تردى فيه بعضهم.

وممن عقب عليه من المستشرقين مكسيم رودنسون المستشرق الفرنسي، الذي اتخذ موقفاً متوازناً؛ فهو لا يخطئ إدوارد سعيد في مآخذه على المستشرقين التقليديين، لكنه، في الوقت ذاته، يرى أن إدوارد بالغ في اتهاماته بسبب الحساسية الخاصة به. يقول: «إن بعض الانتقادات التي وجهها المستشرقون لكتاب إدوارد سعيد تبدو مشروعة، وبإمكاني أن أضيف إليها انتقادات أخرى؛ فالنزعة

النسبوية الكلية التي يتبناها المؤلف لا تبدو لي مبررة... ولكن جوهر الأمر ليس هنا... إن ميزة سعيد أنه ساهم في تحديد أيديولوجيا الاستشراق الأوروبي بشكل أفضل (في الواقع ينبغي أن نقول الاستشراق الإنجليزي ـ الفرنسي). لقد حددها من خلال تبلورها في القرنين التاسع عشر والعشرين وعلاقتها الجذرية بالأهداف السياسية والاقتصادية الأوروبية لتلك الفترة. والتحليل الذي يقدمه عنها ذكي وبارع وغالباً ما يكون صحيحاً. ولكن يبدو لي أنه يخطئ أحياناً في تأويل بعض نصوص المستشرقين، ويبدو أن نظرته تضطرب بسبب حساسيته الزائدة عن الحد تجاه ردود فعل الآخرين، أي الأوروبيين والأمريكيين الأصليين. ومن هنا تنتج بعض آرائه وصياغاته المتطرفة. ولكن قسماً كبيراً من نقده للاستشراق التقليدي يظل صحيحاً» (انظر هاشم صالح: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص ١٠٥-١٠٦).

لكن مثل هذه النظرة الواقعية المتوازنة والمقنعة عند بعض المستشرقين أمثال رودنسون هذا، يقابلها نظرة انفعالية متطرفة عند بعضهم الآخر كما هي حال برنارد لويس المستشرق الأمريكي الذي «اختلفت فيه الآراء بسبب ما يقال عن ميوله المتعاطفة مع الصهيونية» (المرجع السابق، ص١٢٩). إنه يتهم إدوارد سعيد بعزل الدراسات العربية في الاستشراق عن سياقها التاريخي لأنه [أي إدوارد] يحذف الدراسات التركية والفارسية من جهة وكل الدراسات السامية من جهة أخرى ليحصر اهتمامه بجزء من الشرق الأوسط هو العالم العربي (المرجع السابق، ص١٦٩). كما يتهمه بالجهل في عمل علماء الاستشراق لأنه «يصف تزايد معرفة الغرب بالشرق بمصطلحات من نوع «استملاك»، «تراكم»، «انتزاع»، «نهب وسلب»، بل «اغتصاب» (نفسه، ص١٧٠). كما يتهمه بأنه عجز عن برهنة اتهاماته لذا لجأ إلى «استخدام حيل إضافية؛ فهو مثلاً يعيد تأويل المقاطع التي يستشهد بها حتى لا يعود هناك أدنى اتفاق معقول بين المقطع المستشهد به وبين المقاصد الواضحة لمؤلفه، أو أنه يلجأ إلى حشر سلسلة من الكتّاب في دائرة (الاستشراق) دون أن يكون لهم أي علاقة بها» (نفسه، ص ١٧١).

والسيد برنارد لويس مستاء جداً من تركيز إدوارد على الاستشراق الفرنسي ـ البريطاني، وتغاضيه عن الاستشراق الروسي على الرغم من أن الروس ـ حسبما

يقول ـ «يطلقون التصريحات الأكثر بشاعة واحتقاراً للإسلام»، وهو يعزو تغاضي إدوارد ذاك إلى كون هؤلاء الروس ماركسيين اشتراكيين (السابق، ص١٧). ومن الأمور التي يستغربها برنارد لويس أن الاستشراق طال ثقافات الشرق كله: من الصين إلى اليابان ومن الهند إلى أندونسيا، لكن أياً من شعوب هذه الدول لم يحارب الاستشراق حرباً تماثل حرب العرب له، قال: «أما الهجوم العنيف والشتيمة الجارحة ضد المستشرقين فإنها محصورة بشعب واحد من بين كل الشعوب التي درسها المستشرقون، وهذا الشعب هو العرب» (نفسه، ص ١٧٧-١٧٨). وهنا نجده يستفهم باستغراب شديد: لماذا العرب؟: «وينبغي أن نطرح هذا التساؤل الممتع: لماذا العرب دون غيرهم؟ هل يختلفون إلى حد كبير عن بقية الشعوب الآسيوية والإفريقية، أم أن المستعربين هم الذين يختلفون بشكل كبير عن كل المستشرقين الآخرين؟» (نفسه، ص ١٧٨).

إنني أعتقد أن هذا السؤال هو أهم سؤال يطرحه المستشرقون على أنفسهم بالسر والعلن، وأظن أيضاً أن اختلاف اهتمامهم بالتراث العربي والإسلامي كماً ونوعاً عن اهتمامهم بتراث الأمم الأخرى ـ إن كان هذا الاختلاف حقيقياً ـ يحركه دائماً هذا السؤال المشكل.

ويفجؤنا برنارد لويس ـ بعد كل دفاعه عن الاستشراق والمستشرقين ـ باعترافه أن بعضاً ممن اشتغلوا بالاستشراق كانت تحركهم خدمة الإمبريالية مثلما قال إدوارد سعيد بحق، لكنه لا يرى أية فائدة من تعميم ذلك على كل الاستشراق وأهدافه الأساسية. قال: «إنها لحقيقة واقعة أن بعض المستشرقين قد خدموا الهيمنة الإمبريالية أو استفادوا منها بشكل مباشر أو غير مباشر. ولكن هذا التفسير للمشروع الاستشراقي في مجمله يبدو ناقصاً حتى درجة العبثية» (السابق، ص ١٧٨). وينهي نقاشه بالتركيز على فضائل المستشرقين؛ فللمستشرقين ـ كما قال ـ «الفضل في الاهتمام بالدقة العلمية، والمنهجية الفكرية إلى حد ما» (السابق، ص ١٧٩). وهو كذلك يمجد الاستشراق وطريقته في النقد العلمي الذاتي الذي قد لا يدركه ولا يقدره إلا المستشرقون أنفسهم: «إن النقد العلمي للعلم الاستشراقي يشكل جزءاً من مجريات العملية، وهو ضروري ومشروع. ولحسن الحظ فإنه موجود ومستمر في الوجود. وهو ليس نقداً فارغاً من المعنى للاستشراق، وإنما هو نقد للبحث وللنتائج التي توصل إليها العلماء أو مدارس العلماء. إن النقد الأكثر صرامة ودقة ونفاذاً للاستشراق

هو ذلك الذي يقوم به المستشرقون أنفسهم بمن فيهم أولئك الذين هم شرقيون» (السابق، ص ١٧٩).

* * *

أما الباحثون العرب فانقسموا حيال كتاب إدوارد سعيد بين كثرة محتفية به ومؤيد لكل ما جاء فيه، وبين قلة منتقدة لبعض طروحاته. ولعل صادق جلال العظم أظهر هذه القلة؛ فهو لا ينكر أن أفكاراً مشوهة عن الشرق كانت تتردد في الأوساط الاستشراقية، لكنه ينكر أن يكون ذلك استراتيجية ثابتة للعقل الأوروبي. قال في بحث عنوانه (الاستشراق معكوساً): «لا شك أن هوميروس وأسكيلوس ويوربيديس ودانتي والقديس توما الأكويني وكل العظماء من ممثلي التراث الثقافي الأوروبي كانوا يعتنقون، إلى هذا الحد أو ذاك، الآراء الشائعة في محيطهم وأوساطهم حول الشرق وحول كل ما له علاقة بالشعوب الأخرى ومجتمعاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها ودياناتها مهما كانت هذه الآراء مجحفة أو متعصبة أو خاطئة أو سخيفة. كما أنه لا شك أن الاستشراق قد استخدم آراء هؤلاء العظماء ومواقفهم وأحكامهم لتثبيت وضعه وتعزيز قوته وإضفاء الشرعية على نفسه وعلى مشاريعه وتوجهاته. إلا أن الاعتراف بهذا الواقع شيء والقول مع إدوارد سعيد بأن الاستشراق بمعناه القدحي هو تصور ملازم للعقل الأوروبي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس إلى المستشرق المعاصر جوستاف جرينباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فهو شيء آخر تماماً. نرفضه لأنه يكرس عملية أسطورية الطبيعة الجوهرية الغربية (أو الأوروبية) الثابتة بخصائصها المزعومة وعقلها الذي لا يتغير» (مجلة أدب ونقد، عدد ٢١٩، ٢٠٠٣، ص ٤١).

أعتقد أن العظم أخطأ الطريق إلى غايته؛ فقد أثبت ما أراد أن ينفيه؛ ذلك أنه هو نفسه الذي قال في نصه السابق بأن السلسلة الطويلة من هوميروس إلى الاستشراق المعاصر سارت على دربٍ واحدة في نظرتها السلبية للآخر، كما أن المستشرقين الذين استندوا في أفكارهم الخاطئة لأولئك العظماء ليعززوا مكانتهم - مثلما قال - إنما كان عملهم عبثاً لا يعدله عبث، ذلك أن مثل هذا العمل لا يستند إلى نشدان الحق ولا ينهج النهج العلمي المبتغى طريقاً إلى بلوغ الحقيقة العلمية

الناصعة كما يعلن المستشرقون دائماً. إن طرح العظم على هذا النحو المبسط جداً لا يقبل به أي مستشرق حتى مع كون الطرح ـ في ظاهر أمره ـ دفاعاً عن الاستشراق وأهله.

وهو يأخذ على إدوارد مدحه المستشرق الفرنسي ماسينيون، ويخالفه في تقييم عمل هذا المستشرق، لكنه يرد إعجاب إدوارد به إلى مسائل ميتافيزيقية صوفية ينزع إدوارد بمثاليته إليها. قال: «لا أدري كيف أفسر تماماً قيام أهم ناقد معاصر للاستشراق مثل إدوارد سعيد تعظيم ماسينيون ومديحه إلى الحد المذكور، في الوقت الذي يعرف فيه إدوارد أن هذا المستشرق الفرنسي حمل معه، بالإضافة إلى إنسانيته وحنوه وتعاطفه بضاعة الاستشراق التقليدية الفاسدة كلها وعبر عنها وثبتها في كتاباته وبحوثه وتحليلاته. التفسير الوحيد الذي يخطر الآن هو أن إدوارد يرتاح كثيراً لتأويلات ماسينيون الميتافيزيقية ـ الصوفية للإسلام باعتبارها تنسجم مع نزعاته (أي إدوارد) المثالية عموماً على المستوى الأيديولوجي والذاتية النسبية على المستوى الأبستمولوجي» (السابق، ص ٥٠).

وهو يتابع: «واضح إذن أن ماسينيون كغيره من المستشرقين الذين هاجمهم إدوارد، هو الابن البار لجهاز الاستشراق المعروف بجميع عقائده الميتافيزيقية وأحكامه العنصرية ونظراته المشوهة وعقده التفوقية وصلاته الاستعمارية» (نفسه، ص ٥١).

وإذا نحينا جانباً الاختلاف المحدد على شخصية ماسينيون فإن العظم يوافق إدوارد على أمر مهم بالنسبة لنزعة الاستشراق التقليدي الشريرة حين يصفها بكل الأوصاف السابقة وبأنها: «بضاعة الاستشراق التقليدي الفاسدة كلها». ومن هنا يلح على من يقرأ مقالة العظم سؤال جوهري: ما الذي يختلف فيه عن إدوارد حين عنون المقال بـ(الاستشراق معكوساً)؟

قد يكون الجواب في أن العظم يرى أن ما قام به الغرب إزاء الشرق أمر كان يمكن لأية ثقافة أخرى أن تقوم به نحو ثقافة مغايرة لها؛ أي أن كل الأوصاف البشعة التي وصف هو نفسه الاستشراق التقليدي بها كانت أفكاراً استشراقية طبيعية لأنها متولدة من ثقافة مغايرة لثقافة الشرق. قال: «إذا كان صحيحاً أن الشرق الذي يدرسه الاستشراق ليس إلا صورة مشوهة في خيال الغرب، وتصوراً مزيفاً في عقله،

كما يكرر إدوارد مراراً في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه، أو ليس صحيحاً كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا إدوارد إنه يتحكم بآلية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟» (نفسه، ص ٤٥).

أعتقد أن العظم قد وقع في تناقض صارخ في رده على إدوارد؛ فأفكاره التي سبقت غير قابلة للإقناع في أن صاحبها لديه موقف ثابت ومستقر إزاء الغايات الاستشراقية، وقد نجد عدم الإقناع هذا أيضاً في دفاعه الشديد عن ماركس الذي سلكه إدوارد ضمن المستفيدين من توجهات الاستشراق المضللة. ومن ذلك قوله: «اتهم إدوارد ماركس بأنه اعتنق القناعة الاستشراقية الأساسية القائلة بتفوق الغرب على الشرق وقدم تحليلاته (أي ماركس) من خلالها. لا يكتسب هذا الاتهام شيئاً من مصداقيته الظاهرة في الكتاب إلا بسبب الالتباس الذي يلف مناقشة إدوارد للموضوع برمته» (نفسه، ص ٥٤). ثم أردف قائلاً: «إنه لخطأ كبير جداً ولإجحاف ما بعده إجحاف أن ننسب إلى مفكر مثل ماركس، شكل التحول التاريخي والمستمر كل شيء بالنسبة لنظرته الشمولية، اعتناق ميتافزيقيا الاستشراق بمقولاتها الثابتة وطبائعها الدائمة وخصائصها الباقية! كيف يمكن لماركس أن يقلب واقعة حادثة، مثل تفوق أوروبا على الشرق في مرحلة تاريخية محددة، إلى حقيقة قائمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً من دون الوقوع في تناقض بدائي سخيف؟ لا شك أن ماركس استمد ـ عن وعي وعن غير وعي ـ الكثير من تعابيره وأوصافه ومعلوماته وتعميماته وصياغاته من الاستشراق وتعاليمه وتقاليده، لكن هذا لا يجعل منه واحداً من أصحاب ميتافزيقيا الاستشراق كما يود إدوارد أن يقنعنا» (ص ٥٤-٥٥).

من الواضح أن من يدافع عن ماركس هذا الدفاع الهش الذي يحمل مضموناً يناقض بعضه بعضاً ليس سوى رجل غيب التعصب لماركس الحقيقة الناصعة عن عقله. أليست ميتافزيقيا الاستشراق التي نفى العظم اعتناق ماركس لها هي ذاتها ميتافيزيقيا الاستشراق التي قال هو نفسه: إن ماركس ذاته استمد ـ عن وعي وعن غير وعي ـ تعاليمها وتقاليدها؟! ثم كيف لـ«مفكر كماركس» شكل التحول التاريخي والمستمر كل شيء بالنسبة لنظرته الشمولية «أن يعتمد وعياً مغيباً [غير واع حسب تعبير العظم] وهو يستند في بناء فكره التحويلي الشمولي إلى

مقالات الاستشراق الشنيعة؟! هل يليق بمفكر ما - بله ماركس - أن يركن إلى فكر غير واع؟!».

- ٢ -

كانت مناقشتي السابقة مناقشة عامة حول الاستشراق وما أثاره من محاورات وصلت إلى حد الصدام بين المتحاورين المختلفين حوله. ولما كانت الدراسات الفيلولوجية والأدبية بما في ذلك الشعر أصلاً في دراسات المستشرقين فإننا نخص الشعر العربي القديم بحديث خاص هنا. إننا في موضوع الجهود الاستشراقية المزجاة إلى خدمة الشعر العربي القديم وقراءته لا يمكن أن ننسى جهود أولئك المستشرقين الذين ما ادخروا ذرة من طاقتهم كي يصلوا إلى دواوينه المخطوطة والمخزونة في أروقة الجامعات والمعاهد والمراكز والمتاحف في شتى أقطار العالم. كما لا يمكن أن ننسى خدمتهم لهذه المخطوطات وتحقيقها تحقيقاً علمياً بمناهج منظمة تنظيماً دقيقاً يطمأن إلى قواعدها الثابتة الواضحة ونتائجها السديدة السليمة، مما مكننا نحن الذين غدونا تلاميذهم في هذا المجال إلى أن نخطو في عملنا العلمي الممنهج بثقة وراحة وثبات. هل يمكن لنا أن ننسى - مثلاً - جهود كل من بروكلمان الألماني، وكراتشكوفسكي الروسي وجب البريطاني، وبلاشير الفرنسي وغارسيا غومس الإسباني وكثيرين غيرهم من الرعيل الأول الذين سمي استشراقهم (الاستشراق الكلاسيكي أو التقليدي) بينما سمي استشراق من جاء بعدهم (بالاستشراق الجديد).

سأتناول فيما يأتي جهود مستشرقتين من أعلام المستشرقين الجدد: إحداهما ألمانية هي ريناتا ياكوبي، وثانيتهما أمريكية هي سوزان ستتكيفتش. فالقاسم المشترك بينهما أنهما جسدا هذا الاستشراق الجديد في اتخاذهما نص القصيدة العربية كاملاً مجالاً للقراءة الفنية والجمالية المتكاملة، مخالفتين في ذلك النهج الاستشراقي القديم الذي كان يركز على متابعة الظواهر الموضوعية لدى شاعر ما، أو عصر أدبي ما، وقليلاً ما كان المستشرقون فيه يلتفتون إلى الجمال الفني في شعر ما، وأقل من ذلك في قراءتهم لقصيدة ما بأعيانها لإظهار تشابك العلاقات الشكلية والمضمونية فيها.

وسأتعرض في مكان منسب من البحث لبعض من ملاحظات ونتائج وردت

في جانب من كتابات البروفيسور ياروسلاف ستتكيفتش حول القصيدة العربية الكلاسيكية.

* * *

أما ريناتا ياكوبي فمستشرقة ألمانية، وهي أستاذة الأدب العربي القديم، ورئيسة معهد دراسات اللغات السامية والعربية في جامعة برلين. لها بحوث متعددة في مجال الأدب العربي بعامة، وفي مجال القصيدة العربية القديمة بخاصة، فلها في هذا المجال نظرات بارزة ومعروفة في أوساط المستشرقين والمختصين العرب. ومن أهم دراساتها كتابها: «دراسات حول شعرية القصيدة العربية» (Studien zur Potik der Altarabischen Qaside) بالألمانية، الذي بدأت معه «الدراسات الاستشراقية الألمانية حول الشعر الجاهلي تأخذ منحى آخر؛ إذ إن هذه الدراسات قدمت منهجاً جديداً لتناول الشعر الجاهلي، وهو منهج معاينة النص في ذاته دون النظر إلى السياقات التي أفرزته، ومع هذه الدراسة بدأت النظرة إلى الشعر الجاهلي تتحول من الاهتمام بقضية الانتحال والشك في صحة هذا الشعر إلى أن أصبح الاهتمام منصباً على معاينة النص الشعري الجاهلي على أنه فن» (انظر موسى ربابعة: الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي ص٤) ومن أهم بحوثها أيضاً بحثاها بالإنجليزية: أصول شكل القصيدة ( The Originals of The Qasida Form) والناقة مقطعاً من قصيدة المديح (The Camel Section of The Panegyric Ode) وسأركز هنا على أفكارها حول تطور بناء القصيدة العربية القديمة كما أسفرت عنه دراستها في هذين البحثين.

تؤكد ياكوبي في بداية مناقشتها لموقع الناقة في قصيدة المديح أن هناك تعارضاً بين المقاطع الأساسية في قصيدة المديح هذه؛ أي بين النسيب والناقة وغرض المديح نفسه، فالنسيب والمديح ـ كما ترى ـ ظلا وحدتي بناء للقصيدة، بينما كان تغيير موضوع الناقة أو الرحيل منذ عصر ما قبل الإسلام حتى العصر العباسي تغييراً جوهرياً. وقد جعلت مهمتها تتبع أحوال هذا التغيير. فموضوع الناقة ـ كما تلاحظ ـ بدأ ينضب بالتدريج حتى اختفى أخيراً مع أنه كان أهم جزء في القصيدة. وهي تربط هذا التحول بتحول وظيفة القصيدة نفسها، فبعد أن كانت في العصر الجاهلي قصيدة «القبيلة» تحولت في العصر الأموي إلى قصيدة

«البلاط». وحتى تجلي هذا التحول تقف عند نص ابن قتيبة الشهير في بناء هذه القصيدة قائلة: إنه استطاع أن يسيطر على البحث في الغرب منذ أن ترجمه نولدكه عام ١٨٦٤م حتى الآن، فقد اتفق الجميع على أنه قد شكل القاعدة المرجعية الموثوقة في تأليف عناصر الشكل الأساسي لأسلوب القصيدة النوعي، ومع ذلك فهي ترى أن فهمنا للنص ما زال قاصراً عن الوصول إلى غايته؛ فهو يتطلب منا إعادة تقييم في ضوء مزيد من الاستقصاء للنصوص الشعرية؛ ذلك أن وصف ابن قتيبة للقصيدة لا يناسب أية قصيدة قيلت في زمن ما قبل الإسلام، إذ يمكن لهذا الوصف أن يناسب نماذج مختلفة من القصائد التي طورها الشعراء الأمويون حسب، أما في عصر ابن قتيبة نفسه فإن هذا النوع الموصوف من قصائد المديح قد أبطل مفعوله عملياً. ولتأكيد ذلك تناقش الأمر من خلال تقسيمها القصيدة إلى أربعة عصور هي:

**أولاً:** عصر ما قبل الإسلام.

**ثانياً:** عصر صدر الإسلام.

**ثالثاً:** العصر الأموي.

**رابعاً:** العصر العباسي.

* * *

وفي عصر ما قبل الإسلام والعصور التالية له تعتمد في تحليلها على تلازم الناحية الكيفية والناحية الكمية، وأيضاً على التفريق بين القصيدة ذات الموضوعات المتعددة، والقصيدة ذات الموضوع الواحد؛ ثم تقرر أنها لا تستطيع أن تحدد متى ابتكرت القصيدة متعددة الموضوعات لكنها تفترض مبدئياً أن أنواعاً أسلوبية مستقلة توحدت معاً في الوزن والقافية ثم بدأت القصيدة بالتدريج تقرب أكثر فأكثر بين أبنية هذه الأنواع المستقلة حتى تشكل في النهاية نوع أسلوبي جديد للقصيدة ذو سمات محددة وخاصة. ها هنا تصل إلى موقع الناقة من قصيدة المديح لتؤكد أن وظيفتها الأولى كانت في أصولها تنتمي إلى فخر الشاعر بنفسه حيث يأخذ وصفه ناقته ورحلته المهلكة في الصحراء مكاناً بارزاً في هذا الفخر.

أما في المديح فإن الناقة ـ كما تؤكد ـ تتألف من عنصرين مهمين هما:

الوصف، والرحيل. ففي الوصف يصف الشاعر جسد ناقته بتفاصيل موسعة مادحاً سرعتها وقوتها وصبرها على المشاق، أما الوحدات الحكائية أو الحلقات السردية التي يقارن الشاعر فيها ناقته بالثور أو الحمار الوحشي أو الظبي أو النسر على قلة، فهي تقدم الحيوان البري تماماً مثلما يحيا ويتحرك داخل البيئة المحيطة به. وفي الرحيل يؤكد الشاعر شجاعته حين يكون وحيداً وسط مواقع الخوف. كما أن الانتقال من النسيب إلى الوصف في قصيدة المديح يتأثر بعنصرين يرتبطان بموضوع الغزل ويؤلفان صيغتين فنيتين على أساس أنهما خطوتا تخلص: الأولى تتألف من الإشارة إلى حزن الشاعر وشوقه كما يجسد ذلك عنصر الأطلال أو الآثار الصحراوية الدارسة كقول النابغة:

فعد عما ترى إذ لا ارتجاع له وانم القتود على عيرانة أجد

أما الخطوة الثانية فتشير إلى مقطع الفراق، وهو في هذا المقطع يعبر عن رغبته في أن تحمله إلى المحبوبة الظاعنة ناقته القوية كقول المثقب العبدي:

هل أبلغنها بمثل الفحل ناجية عنس عذافرة بالرحل مذعان

والشاعر يصرح في نهاية مقطع الناقة عادة بالجهة المقصودة لرحلته وذلك بإعطائه اسم ممدوحه أو رتبته. وهو بهذا يحقق الخطوة الثالثة في قصيدته كقول النابغة:

**فتلك تبلغني النعمان.........**

فالمتعامل مع موضوع الناقة في قصيدة المديح هنا يرى أن هذه القصيدة ذات تتابع سردي، أو أن التقنيات البنائية لقصيدة ما قبل الإسلام هي بالمفهوم العام للمصطلح تقنيات سردية إلى حد كبير. وعلى أية حال فإن هذا التقليد لم يراعه الشعراء المتأخر ون. وبناء على هذه السمة السردية ترى ياكوبي أن قصيدة «القبيلة» في العصر الجاهلي ـ كما تسميها ـ تدل بجلاء على أنها لا تتناسب ووصف ابن قتيبة، كما تضيف سببين يمنعان انطباق وصف ابن قتيبة على قصيدة «القبيلة» هذه هما: غياب الرحيل إلى الممدوح فيها، وحقيقة أن لكل

مقطع منها استقلاليته الذاتية الخاصة به. ثم تقول: يستحيل ـ مع هذين السببين ـ أن تكون قصيدة القبيلة هذه بأجزائها الثلاثة المذكورة ـ النسيب، والوصف والمديح ـ هي القصيدة نفسها التي صور ابن قتيبة وحدتها الوظيفية. إن وحدة القصيدة في عصر ما قبل الإسلام ـ حسبما ترى ـ قد تحققت بوسائل أخرى غير التي ذكرها ابن قتيبة.

أما في عصر صدر الإسلام فإنها ترى أن بعض التغيرات على الشعر كانت تتطور جنباً إلى جنب مع مجيء الإسلام. فلقد استمر الشعراء المحترفون ـ كما تسميهم ـ يستخدمون غالباً قصيدة القبيلة خلال العقود الأولى من القرن السابع الميلادي/ الأول الهجري، ولكن كان هناك ميل واضح لحذف موضوع الناقة، فحسان بن ثابت (٤٠هـ/ ٦٦١م) شاعر الرسول الأول، مثلاً ألف قصائده المدحية دون أن يضمنها مقطع الناقة. يضاف إلى هذا أن النوع الجديد للقصيدة كان مستمر الظهور، ولكن ببطء كما هو واضح في شعر كل من الأعشى (٨هـ) والحطيئة (حوالي ٤هـ). وهي تؤكد أن الحطيئة الذي وضعه تاريخ الأدب في صف كعب بن زهير وفي صف زهير نفسه هو مدين أيضاً للأعشى الذي تصفه بأنه واحد من أكثر الشعراء في عصره أصالة وابتكاراً؛ ولذا فهي تتخذهما ـ الأعشى والحطيئة ـ قاعدة للدراسة المسحية في هذه الفترة. وقد توصلت في نهاية دراستها المسحية لديوانيهما إلى أن كلاً من الشاعرين قد ألف عددا مَن الأنواع الشعرية البارزة الاختلاف. وقد تجمعت هذه الأنواع في نموذجين متباينين:

أولاً: قصائد قبلية تتألف من الوصف بالإضافة إلى الرحيل والمديح.

ثانياً: قصائد جديدة تتألف من الرحيل بدلاً من الوصف.

فالقصيدة الثلاثية التي تتضمن الرحيل بدلاً من الوصف ـ حسب النصوص التي بين أيدينا ـ قد تطورت بدرجات فقط، فإذا عدنا إلى النوعين اللذين ظهرا في ديوان كل من الأعشى والحطيئة وجدنا أن النوع الأول الذي أضيف فيه الرحيل إلى الوصف لم يرق للشعراء المتأخرين، فالإنجاز الأخير الذي تحقق في هذه الفترة هو النوع الثاني؛ أي القصيدة الجديدة، على الرغم من أنه ما زالت تنقصه الحاجة إلى بلوغ الكمال. لقد ألغي في هذا الشكل البناء السردي لقصيدة القبيلة ذات الارتباط القوي بين النسيب وموضوع الناقة. ثم إن طريقة مختلفة بدأت ـ كما يظهر ـ تتهيأ

أولى مراحلها: وتعني بها الوحدة الوظيفية مثلما تصورها ابن قتيبة. وكان على الشعراء الأمويين جميعاً أن يساهموا في وضع اللمسات الأخيرة على تلك الوحدة عن طريق تأكيدهم سمات معينة فيها، وتقليلهم من العناصر الخاصة بالوصف القبلي الذي لا يخدم هدفهم وهو الثناء على الممدوح حسب رأيها.

* * *

ففي العصر الأموي كان الشعراء المحترفون قد قبلوا التقليد وتمسكوا به إلى حد ما، لكنهم شعروا أنهم أحرار في التجربة وأنهم كذلك قادرون على أن يتعاملوا مع العناصر والأنواع الشعرية بتجرد تام لم يعرفه شعراء القبيلة في العصر الجاهلي. والنتيجة ظهور أنواع كثيرة من الأشكال حيث رفض بعضها في الحال بينما استمر بعضها الآخر وأصبح جزءاً من التقليد الأدبي الجديد. إن هذا التعدد في اتجاهات التأليف وأساليبه: المحافظة منها والمجددة قد انعكس كله في قصيدة المديح؛ فالنسيب والمديح قدما عدداً من العناصر الممزوجة مزجاً غير عادي. ولم تستبعد ـ في العصر الأموي ـ كل عناصر قصيدة القبيلة بعد، ولكن تناقص طلب الشعراء لها؛ فالأخطل الذي يعد أكثر شعراء البلاط الثلاثة محافظة هو وحده من ظل يستخدم الوصف القبلي بمشاهد موسعة للحياة الصحراوية، بينما فضل جرير والفرزدق استخدام القصيدة الجديدة مع بعض الاختلافات. فالتطور الذي ابتكره الأعشى والحطيئة استمر في شعريهما، لذلك يمكن القول: كانت وظيفة المديح تعزز وجودها أكثر فأكثر في بناء القصيدة.

وفي مسح إحصائي للأنواع الرئيسية لقصيدة المديح يبرز تناقض جوهري بين القصيدة ذات المقطعين: النسيب والمديح، والقصيدة ثلاثية المقاطع سواء احتوت على الرحيل أم الوصف؛ ففي القصيدة الأموية أسقط من الرحيل كل ما بقي من الوصف القبلي، كما أن الرحيل فيها صمم ليخدم بالكامل وظيفة المديح.

وبهذه اللمسة الأخيرة التي أضافها شعراء البلاط الأموي إلى القصيدة يغدو الانتقال من قصيدة «القبيلة» إلى قصيدة «البلاط» كاملاً، ولم يعد هناك من شك أيضاً في أن هذا الشكل هو الذي كان قد وصفه ابن قتيبة. ومن الممكن ـ كما تقول ـ الإتيان بحجة أخرى تؤيد ما تذهب إليه، وذلك من خلال فحص وصف ابن قتيبة

نفسه للنسيب؛ فالشاعر ـ حسب رأيه ـ يتناول بالتفصيل حزنه وشوقه (فرط الصبابة والشوق) كي يرقق قلوب مستمعيه، وكي يحمل الممدوح على جميل مساعدته. إن هذا يتناسب وتكرار النسيب الأموي الذي تأثر بالشعر الغزلي المعاصر له؛ لكنه من الصعب أن يناسب الاستهلال العشقي للعصر الجاهلي، ذلك أن الشاعر في عصر ما قبل الإسلام لم يكن قادراً على أن يتملى مشاعره ليصفها وصفاً مطولاً، فعقله متجه إلى العالم الخارجي لا الداخلي، ففي حديثه عن صبره وحزنه يتعامل، أساساً، مع ما يتعلق بهما ظاهرياً، مثل: الدموع وعدم النوم ليلاً. وبعد الإفصاح عن مشاعره يعود حالاً إلى حاجاته المادية المحيطة به. أما استبطان المشاعر، والتعامل معها بما يلائمها في الشعر فذلك من إنجازات العصور المتأخرة. لهذا السبب كان الاستهلال العشقي للعصر الأموي أكثر ملاءمة لرؤية ابن قتيبة في القصيدة من النسيب في عصر ما قبل الإسلام.

* * *

أما قصيدة المديح في العصر العباسي فهي بلا شك واحدة من أكثر القصائد إشعاعاً في الشعر العربي الوسيط، وأما مقطع الناقة فيها فإنه لم يعد أكثر من خاتمة للمطاف، فهناك أدلة كافية من شعر أبي تمام والبحتري تشير إلى أن تطور القصيدة في هذا العصر كان استمراراً للسير على الخطوط التي كانت قد ظهرت في الفترة الماضية، فالقصيدة العباسية في سماتها العامة أكثر تنظيماً لبنائها من القصيدة الأموية، كما أنها أيضاً أكثر شكلية وأعظم هالة في الأسلوب. إنها في الغالب طويلة جداً، وقد يعزى هذا الطول إلى نية الشعراء توسيع المديح، فالنسيب يشكل عادة ربع القصيدة أو ثلثها، لكنه نادراً ما تجاوز خمسة عشر بيتاً حتى لو بلغت القصيدة أكثر من ستين بيتاً. وإذا ما قارنا نسبة الأنواع المختلفة من القصائد في هذا العصر بتلك التي في العصر الأموي لاحظنا أن تغييرات مهمة قد طرأت عليها هنا. وبناء على هذا يمكن القول، من خلال تجميعنا للأدلة الإحصائية، إن الرحيل قد تراجع بمرور الزمن، فلو عدنا في خط هذا التطور إلى الماضي لبدا لنا الانحدار أكثر وضوحاً؛ فأبو تمام الأقرب زماناً إلى زملائه الأمويين لم يكن استخدامه للرحيل أقل منهم فحسب، ولكنه أيضاً كان أكثر من استخدام البحتري له، وذلك استناداً إلى النسبة المئوية لوروده عند كل منهما. وإذا ما اعتمدنا على المقارنة في طول أبيات الرحلة وجدنا أيضاً أنه استمر في التناقص بشكل مؤثر. وبالأحرى

فبينما استمر الرحيل المؤلف من خمسة أبيات إلى عشرة بالورود في العصر الأموي فإن أبياته في العصر العباسي لم تتجاوز، في حالات قليلة، أكثر من خمسة أبيات في حدها الأعلى؛ فمتوسط طول أبياته في شعر أبي تمام بيتان إلى ثلاثة، وفي شعر البحتري والمتنبي بيت واحد إلى بيتين، بل ربما لا يزيد في بعض الأحيان عن شطر واحد.

وهكذا فإن ياكوبي قد أكدت أن الشكل الثنائي للقصيدة كان نموذج العصر العباسي، بل لقد قالت بكلمات أخرى: إن ابن قتيبة، وهو معاصر للبحتري، قد وصف الشكل البنائي للقصيدة الذي كان قد ألغاه شعراء عصره.

والخلاصة ـ كما انتهت إليها ـ هي أنه يمكن ملاحظة تطور القصيدة ابتداء من العصر الجاهلي حتى القرن العاشر الميلادي/الرابع الهجري، من خلال تتبع مراحله المتلاحقة التي تؤلف خطاً متصلاً، على الرغم من وجود قليل من الانحرافات عنه، فليس هناك جيل من الشعراء كان مجرد مقلد لجيل آخر. فكل من الجيلين قد أسهم في إيجاد بعض التغيرات في محتوى النوع الأسلوبي وبنائه. لقد فقدت القصيدة خلال عملية التغيير هذه أسلوبها السردي وسماتها الوصفية إلى حد ما، ثم غدت، بشكل رئيسي، بلاغية الأسلوب، مدنية الطباع. وبناء عليه يمكن القول: إن الوحدة السردية لقصيدة القبيلة قد استبدلت بها وحدة الوظيفة.

ومن المفيد القول أخيراً: إن المؤلفة في تتبعها العلمي اعتمدت على منهجين هما: إحصائي انتقائي، ووصفي تحليلي. كما استعانت، إلى جانب دواوين الشعراء وبعض المجموعات الشعرية، ببعض الدراسات الاستشراقية مثل جولد زيهر، وبلاشير، وزويتلار وغيرهم.

وعلى أية حال فإن دراسة ياكوبي لبناء القصيدة العربية القديمة تعد سلسلة من الدراسات الاستشراقية الجديدة التي بدت تظهر مواكبة لمنطلقات النقد الجديد الذي غدا يتوجه إلى النص يستجلي عالمه، ويستنبط منه أفكاراً جديدة ومناهج أسلوبية وبنائية حديثة؛ متجاوزة بذلك تلك الدراسات الاستشراقية القديمة التي ظلت أسيرة منهج تاريخي يلتزم بالإشارات اللغوية المعجمية المباشرة ويخضع لمناهج اجتماعية

وعرقية بغية فهم البنية الأساسية للأمة والتي يمكن أن تستخلص من المحتوى الثقافي الذي ينتسب إليها الشعراء بشكل عام.

(راجع للمؤلفة بحث «أصل شكل القصيدة» مجلة جذور السعودية، العدد ٤، سنة ٢٠٠٠، ص ٢١١-٢٤٤، وبحث «الناقة مقطعاً من قصيدة المديح»، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، العدد ٥، سنة ٢٠٠٣، ص ٢٠٨-٢٢٥، والبحثان بترجمة عبد القادر الربّاعي).

ولعل من الجدير ذكره أن ياكوبي ـ وهي تتجه في نهجها الجديد نحو النص قراءة وتمحيصاً للبنية الضابطة لهذا النص في إطار الفن وتشكيلات اللغة الشعرية فيه ـ تنتمي إلى مجموعة من المستشرقين الجدد أمثال ياروسلاف ستتكيفتش في كتابه (**صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي**):

The Zephyrs of Najd, The Poetics of Nastalgia in Classical Arabic Nasib

وزوجته سوزان ستتكيفتش في كتابها: (**أبو تمام وجماليات الشعر العباسي**)

Abu Tammam and the Poetic of the Abbasid Age

وأ. هاموري في كتابه: (**الفن والأدب العربي في العصر الوسيط**)

The Art of Medieval Arabic Literature وغيرهم.

قد تكون لنا بعض الملاحظات، بل الاعتراضات على بعض الاستنتاجات التي لا تنسجم وثقافتنا، أو فهمنا الخاص لأدبنا كوننا الأقرب إليه فهماً وروحاً، لكن مثل هذه الدراسات مهمة ومفيدة لنا لأنها تشكل مثاقفة ممتازة مع أدبنا، كما أنها تمنحنا الفرصة للتعرف إلى كيفية استقبال الآخرين لتراثنا وأدبنا وثقافتنا، ثم إنها أيضاً تفيدنا في معرفة المناهج العلمية المطبقة، فقد يتحمس لها بعضنا ويراها قابلة للتطبيق على نصوص أخرى.

أما النتائج التي توصلت إليها ياكوبي في بحثيها السابقين ففيها ما يثير حقاً

لجدته، وخاصة تفسيرها لتركيز الشاعر الجاهلي القديم على أوصاف ناقته المثالية وعدها ذلك من باب التعويض عن المرأة الحبيبة التي فقدها بسبب الظروف الحياتية القاسية التي عاشها الإنسان الجاهلي، فالارتحال الدائم كان السبب في تغييب الحب الذي ما أن ينشأ حتى يفاجئه الرحيل فيرحل مع المرتحلين، ولم يبق منه لدى صاحبه سوى الذكريات التي تفتش لها عن موضوع تتعلق به، فكانت الناقة وسيلة الشاعر اليومية خير موضوع مبتغى.

ومن نتائجها المثيرة أيضاً عدها نهج القصيدة الذي سجله ابن قتيبة في كتابه **(الشعر والشعراء)** بعيداً عن أن يكون وصفاً لنهج القصيدة الجاهلية أو العباسية، وإنما هو وصف للنهج الذي طوره الشعراء الأمويون فحسب. إن هذا الرأي لم يسبق إليه غيرها فيما أعلم، وهي به لا تسعى لأن تفند رأياً عربياً، وإنما تحاول أن تفند آراء المستشرقين الآخرين الذين اتبعوا مقولة ابن قتيبة اتباع تسليم بكل ما جاء فيها ودون أن يناقشوها، أو أن يعيدوا النظر فيها.

ومهما كان رأينا فيما قالته بهذا الصدد فإن ما علينا التركيز عليه هو أنها سلكت لتبيان رأيها منهجا علمياً قائماً على الاستقصاء والإحصاء الذي يعطي ذلك الرأي مصداقية علمية لا تتوقف عند الصواب والخطأ لتنحو نحو أحدهما، وإنما تتوقف عند الإخلاص في الجهد وفحص الإمكانية المنهجية العلمية السديدة. وعند هذا الحد لا يمكن إلا أن نعترف لياكوبي بذلك التوجه العلمي المسؤول أكاديمياً للبحث عن الحقيقة الممكنة، وأن نقدر لها جهدها المضني والمخلص من أجل خدمة رأيها دون مغالاة أو شطط.

ويجب علينا أن نعترف أيضاً أن رأيها قابل لأن يتبناه بعضنا ممن لا يقفون عند السائد والمألوف، وإنما يثيرهم الجديد فيجربونه ليتفحصوا إمكانية قبوله وتطويره.

## - ٣ -

أما سوزان ستتكيفتش فقد حصلت على الدكتوراة من جامعة شيكاغو في

الأدب العربي الكلاسيكي عام ١٩٨١م، وتعمل الآن أستاذة لهذا الأدب في جامعة إنديانا. وهي تتردد كثيراً على الجامعات العربية، وكانت قد أمضت في جامعة اليرموك في الأردن سنة للبحث العلمي منتصف الثمانينيات، وزوجها المستشرق المعروف ياروسلاف ستتكيفتش.

لسوزان دراسات بالغة الأهمية حول قضايا الأدب العربي القديم، نشر بعضها باللغة العربية، وترجم بعضها من الإنجليزية إلى اللغة العربية. ومن تلك الدراسات: **(القصيدة العربية وطقوس العبور؛ دراسة في البنية النموذجية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق مجلد ٦٠ جزء ١، كانون الثاني ١٩٨٥، وكتابها: «أبو تمام وجماليات الشعر في العصر العباسي»):**

Abu Tammam & the Poetics of the Abbasid Age, Brill, Leiden,1990

وقع الكتاب في ٤٠٤ أربعمائة وأربع صفحات، واشتمل على ثلاثة أقسام:

أولها: أبو تمام ونقاده العرب التقليديون، مع دراسة خاصة بالبديع الشعري وموقعه من شعره.

وثانيها: قراءة لأشهر خمس قصائد مدحية لأبي تمام تتضمن خاصية قصيدة البلاط العباسي.

وثالثها: حماسة أبي تمام وتحليلها مقارنة بغيرها من المختارات الشعرية الأخرى.

* * *

لقد عالجت الباحثة في القسم الأول انعكاس أسلوب البديع الشعري الذي اتخذه أبو تمام مذهباً وطريقة في تأليف النص الشعري بصفته أسلوباً تجديدياً مفاجئاً ومدهشاً، وذلك بتحويله الشعر من كونه شعر صحراء فيما قبل الإسلام إلى كونه شعر مدينة وحضارة عباسية جديدة آخذاً بالاعتبار نفوذ المعتزلة وأصحاب الثقافات الجديدة، وكذلك التطور في علوم اللغة والفقه والجدل خلال عهد المعتصم بعد أن

ازدهرت تلك المناهج وانتظمت مباحثها نتيجة تطور علم الكلام. وأكثر من ذلك فإن البديع الشعري الذي جسد تحضر البلاط العباسي قد غير، بشكل أساسي، وظيفة الشعر فحوله من شعر شفاهي يمثل الصحراء، ويعمل، بصفته ديوان العرب، على تسجيل التراث القبلي في العصر الجاهلي، إلى شعر يجسد الإرث الحضاري للعصر العباسي المزدهر.

استعرضت الباحثة كتاب البديع لابن المعتز، والموازنة بين الطائيين للآمدي، وأخبار أبي تمام للصولي، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، فرأت أن ظاهرة البديع ابتداء من الملاحظات المتناثرة عند الجاحظ إلى التصنيف المنظم لعناصر البديع عند ابن المعتز. وتعرضت كذلك إلى تعامل النقاد التقليديين مع هذه الظاهرة الذي انطوى على مفارقة غريبة، هي أن هؤلاء النقاد اتخذوا الشعر القديم أنموذجاً وفرضوا تقليده على الشعراء المحدثين بينما هم، في الوقت نفسه. يدّعون أن العوامل التاريخية التي أوجدت ذلك الشعر غير قابلة للتقليد.

وهي تؤكد أن هؤلاء النقاد التقليديين قد ضاعفوا من المفارقة حين ادعوا أن الشعراء الجدد أقل إبداعاً من القدامى، فمهما كان الذي يأتي به الجديد أصيلاً فإنه، في نظرهم، غير أصيل. ويمكن تلخيص المسألة ـ كما قالت ـ بافتراض أن النقاد العرب الكلاسيكيين، وهم غير مدركين لهذه المفارقة التي وقعوا فيها، كانوا يجهلون المحور (التاريخ-ثقافي) الذي تنتمي إليه مسائلهم النقدية. هذا المحور ـ كما يمكن المجادلة فيه ـ هو التحول من سيطرة ثقافة الأدب الشفوي إلى سيطرة تقاليد الأدب الكتابي. كانت وظيفة الشعر حسب تقاليد الأدب الجاهلي ـ مثلما يعلم النقاد التقليديون أنفسهم ـ هي حفظ المعلومات، ذلك أن الحدث الذاتي في الثقافة الشفوية معرض للضياع، لأنه غير قابل للاسترجاع.

إن أحد المعايير لأهمية شعر أبي تمام هو أن الأعمال النقدية في القرنين الثالث والرابع الهجريين انصرفت إليه، إذ من الواضح أن شعر أبي تمام قد شكل تحدياً كبيراً للمفهوم التقليدي للقصيدة العربية الذي أطلق عليه: «عمود الشعر العربي» فتحليل الكتب المذكورة لا يظهر الكيفية التي استقبل بها النقاد شعر أبي

تمام فحسب، ولكنه يرسم مسار التطور للعملية التي واجه بها هؤلاء النقاد النمط الشعري الجديد: «البديع» الذي كان أبو تمام أكبر ممثل له. ثم إن شعر أبي تمام وكيفية التعامل معه ـ حسب المفهوم التقليدي ـ أصبح مثالاً يحتذى في التعامل مع التحدي الجديد الذي مثله شعر المتنبي في القرن الرابع الهجري، والذي حل الخلاف حوله محل الخلاف حول أبي تمام. كما أن تلك الكتب تبرز مناقشة المعضلات التي وضعها النقد العربي التقليدي في مواجهة نموذج الإنجاز الشعري الذي أتمه أبو تمام.

كانت وظيفة البديع تحويل الطريقة التقليدية للأدب الشفوي القديم في العصر الجاهلي إلى أسلوب أدبي متحضر مصقول يلائم الخلافة العباسية. فالبديع لا يتطلب تأويلاً فقط ـ مثلما ادعى النقاد الكلاسيكيون ـ فهو في حقيقة أمره «تأويل» بمعنى أنه ـ حسب رؤية أبي تمام ـ إعادة تنظيم عناصر التذكر وتحويلها إلى عناصر بلاغية. والمسؤول عن ذلك كله هو المذهب الكلامي، الذي كان يظهر بصفته قوة محركة خلف عملية إعادة التنظيم هذه.

وهي ترى أن كل العناصر التي تناقشها هنا تنتسب، بطبيعة الحال، إلى مظاهر شكلية للشعر، لكنها تكشف عن وظائف أصيلة تتعلق بالذاكرة كالوزن، والبحر، والنظام، وبناء الموضوعات، والدوافع. وهي ما اصطلح على تسميتها مؤخراً بوسائل بلاغية مثل الاستعارة، والتجنيس، ورد العجز على الصدر، . . . إلخ.

أما في القسم الثاني من كتابها فقد قرأت خمس قصائد لأبي تمام عدتها أشهر قصائده، وهي:

أولاً: قصيدته في المأمون، ومطلعها:

دمن ألم بها فقال سلاما        كم حل عقدة صبره الإلماما

ثانياً: قصيدته في أبي سعيد الثغري، ومطلعها:

لا أنت أنت ولا الديار ديار        خف الهوى وتولت الأوطار

ثالثاً: قصيدته في المعتصم بعد مقتل بابك الخرمي، ومطلعها:

آلت أمور الشرك شر مآل وأقر بعد تخمُّط وصيال

رابعاً: قصيدته في فتح عمورية، ومطلعها:

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب

خامساً: قصيدته في المعتصم بعد القضاء على الأفشين، ومطلعها:

الحق أبلج والسيوف عوار فحذار من أسد العرين حذار

ويمكن تلخيص أفكارها من خلال تحليلها لهذه القصائد بالآتي:

إن التقليد الشعري الكلاسيكي أو شكل القصيدة وفق عمود الشعر في رؤية أبي تمام ـ مثلما قدرتها ـ لا يتضمن نماذج تقلد أو تتبع، ولكنه يحوي وسائل جديرة بالاحترام، ويمكن أن تعاد صياغتها، وتحويلها إلى أشكال جديدة وأكثر ملاءمة للعصر الجديد. أما الوسائل التي استخدمها أبو تمام لتحقيق تلك الغاية فهي: التوسع في العناصر والأجزاء الكلاسيكية من خلال الاستعارة والتضاد وغيرهما من وسائل البديع. لقد كان قادراً، عن طريق ذلك البناء العميق المختفي تحت شكل القصيدة التقليدي، أن يتخطى الاختصار المحدِّد (بكسر الدال المشدّدة) لمقاطع القصيدة، وأن يحول العناصر الأحادية في أعماله الأولى إلى صياغة جمعية لشكل القصيدة بكاملها، وإعادة تأسيس عناصرها على قاعدة كلية في أعماله الشعرية الأخرى التي تعد أنضج شعره وأبرعه.

إن مفهوم أبي تمام للتقليد الشعري على أنه حيوي ومطواع مكنه ـ عن طريق المعالجة العقلية الاستعارية والجدلية واللغوية للعناصر التقليدية، وكذلك البناء الداخلي المذكور ـ من أن يضمن شعره مواد جديدة وأفكاراً مبتكرة حيرت النقاد التقليديين أمثال الآمدي بمفاهيمهم المحدودة والثابتة حول الشعر العربي. ولهذا فشلوا في رؤية العامل العام الذي تتوحد أعمال أبي تمام الأدبية على أساسه.

وهكذا، فقد تمثل تجديد أبي تمام للقصيدة العربية في تضمينه إياها اتجاهين

متحدين اتحاداً متلازماً، وهما اتجاه الحاضر واتجاه الماضي. من الواضح أنه كان يكافح كي يعبر بكفاءة عن بيئة معاصريه من المعتزلة ويندمج معها؛ فبيئة المعتزلة تلك هي التي قادته إلى أن يجرب استخدام البديع. أي أن يدمج مفاهيم التأويل، والقياس، والاشتقاق، والطباق في الشعر. وهي المفاهيم نفسها التي مكنته بدورها من إحداث ذلك البناء الداخلي العميق الذي يعد جيلاً آخر للقصيدة العربية الكلاسيكية الأصلية كما يراها النقاد العباسيون. فتلك العمليات العقلية كالاستعارة والضدية التي أنتجت تغيير أبي تمام المبتكر هي التي كانت وسائله لإدراك ذلك الصنيع، وهي نفسها أيضاً التي بنى فوقها مختاره المسمى (الحماسية) وتنظيمه لذلك المختار الذي عد أعظم المختارات الشعرية العربية وأكثرها شهرة وشعبية.

* * *

أما القسم الثالث من الكتاب فخاص بقراءة نوعية لديوان الحماسة ـ إنجاز أبي تمام المثير. كانت قراءة سوزان لهذا الديوان قراءة مختلفة عن القراءات التقليدية التي أنجزت حوله. بل إن الباحثة عدت النقاد، الذين قرأوا الحماسة تلك القراءات، مقصرين في فهمهم لها تقصيراً مخلا. ولم يشفع لهم اعترافهم بقيمتها الكبرى. فعلى الرغم من انتباههم للمميزات التي امتازت بها هذه المختارات حتى عدت تعبيراً مناسباً عن قيمة التراث الشعري العربي، ومثالاً يحتذيه من جاء بعد أبي تمام، فإن هناك نقطتين ـ كما قالت ـ فشل أولئك النقاد، في ملاحظتهما وتجليتهما، هما:

١ ـ وضع الحماسة ضمن إطارها التاريخي، لأنهم لم يستطيعوا رؤية أن الحماسة كالبديع، أسلوب شعري وتأويلي ـ أي تأويل الشاعر لماضيه الأدبي ـ أكثر منها محاولة لغوية تاريخية لتوثيق الشعر القديم. إن ذلك الفشل ـ حسب رأيها ـ يعود إلى قصور واضح في تقييم هذا العمل المميز. ويشترك في هذا القصور النقد العربي القديم والنقد الغربي الحديث؛ إذ من المؤكد أن إصرار النقاد على التعامل مع الحماسة من خلال النظرة النقدية للمختارات الشعرية التوثيقية التي قام بها اللغويون، هو الذي أظهرهم عاجزين عن تقييمها تقييماً منسجماً ومقنعاً. فالأمر الواضح الذي أربك النقاد في ذلك الوقت قابل للتفسير الفوري. إنه تلك التقنيات التي أنجزها أبو تمام لإحداث صوت واحد تنضوي داخله كل تلك

الأصوات الشعرية الفردية من أجل تقديم عمل شعري أكثر انسجاماً وتماسكاً. بل أبرع تصنيفاً وتوحداً.

٢ ـ إدراك أن الحساسية الشعرية التي شكلت خلفية لاختيار شعر الحماسة هي ذاتها الحساسية الشعرية التي أوجدت شعر أبي تمام نفسه. فدراسة الاستعارة والتضاد في حماسة أبي تمام تشير إلى أن هذين المظهرين الشعريين شأنهما في شعر أبي تمام نفسه لم يكونا مجرد وسيلتين بلاغيتين، ولكنهما كانا أيضاً عمليتين عقليتين يبنيان المختارات وينظمانها تنظيماً كلياً. إن التوسع والتحول الاستعاري والجدل الداخلي المضاد لم يكونا ـ مثلما لم يكونا في ديوانه ـ نوعاً من وسائل التلاعب في أي أبيات شعرية فردية، ولكنهما كانا يؤديان وظيفة التحويل والتعبير والتأويل، تماماً مثلما كانا يؤديان الوظيفة عينها في شعره. كانا يعملان على تشابك الأصوات الفردية للشعراء وتماسكها وتآلفها وتوحيد نظرتها للأشياء، فالنظرة الواحدة للقيم والصور وما يختلف معها تجمعهما الحماسة على موقف موحد ومنسجم، كما هو الحال في استخدام الاستعارة والصورة والتضاد، في الشبكة الثلاثية لبناء القصيدة الكلاسيكية حيث يجتمع النسيب والرحيل والمديح والفخر والرثاء والهجاء في أبيات شعرية فردية داخل قصيدة واحدة تؤلف بينها معاً.

ـ ٤ ـ

لا شك أن ما قامت به الدكتورة سوزان عمل قيم في مستواه العلمي، يحمد لها وتحمد عليه، فقد أنصفت أبا تمام بتجلية كنه المهمة الصعبة التي أنجزها باقتدار، وهي دمجه الماضي في الحاضر على نحو يتواءمان فيه ويتكاملان. إن أكثر ما أتت به حول أبي تمام ونقاده مقنع لي، على الأقل، وسبب اقتناعي هو أنني كنت قلت منذ ربع قرن عن البديع وعن أبي تمام في كتابي (الصورة الفنية في شعر أبي تمام) كلاماً مشابهاً لما قالته. ومما رددته هناك: «ولما أصبح الأمر بيد أبي تمام تغير الوضع تماماً، ليس عند أبي تمام وحده وإنما في العصر كله. لقد انتهى التردد الذي كان عليه أبو نواس، واصطناع التوفيق الذي كان عليه مسلم بن الوليد، وتفتحت بدلاً من ذلك الأبواب للانطلاقة الذاتية بعد النشاط العقلي الرائع زمن المأمون والمعتصم. وهكذا جاء أبو تمام لحينه، فاسترجع بإطاره القوي ذي العبقرية

النادرة والثقافة الواسعة والإرادة الحرة، للشعر خاصيته في الصورة والخيال. ومن الطبيعي أن لا تأتي أشكال الصورة عنده كأشكالها عند امرئ القيس وغيره من الجاهليين؛ فالدنيا أصبحت الآن غير الدنيا والعقل غير العقل. وإذا كنا نراه يكثر من أشكالها المتطورة (الاستعارة) التي بدأت تبرز عند زهير ويقلل من تلك التي كانت عند امرئ القيس (التشبيه) فذلك لأن شعره صدر عن عقلية متطورة رأت ذاتها تتحقق عن طريق أشكال تساير طبيعتها وتلبي حاجة الذوق العام في عصرها. هكذا فهمت البديع: إنه تطور عام في الخيال العربي وليس اتجاهاً مدرسياً صناعياً مقصوراً على فئة دون فئة. وهو تطور كان متمشياً مع الظروف والأحداث التي أثرت في عقل العربي ونموه» (انظر مقدمة الكتاب، طبعة جامعة اليرموك ١٩٨٠ ص١٩-٢٠) ومما يذكر أن الكتاب من مراجع الدكتورة في كتابها السابق الذكر.

أما الحماسة فقد كنت كتبت حولها بحثاً بعنوان: «حماسة أبي تمام: قراءة في شاعرية الاختيار»، ونشر في كتاب: (قطوف دانية مهداة إلى ناصر الدين الأسد، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٧) أي قبل نشر كتاب سوزان بسنتين، وقلت فيه أيضاً بما يتوافق وآراءها حول الاستعارة، والتضاد، وغيرهما في الشعر الذي اختاره أبو تمام، كما بينت أن مفهومه للشعر المغاير لمفهوم نقدته شكل خلفية مؤثرة في سبب اختياره لذلك الشعر ونجاحه بل تفوقه في هذا الاختيار. ومما جاء في ذلك البحث بعد تحليل نماذج من شعر الحماسة:

«هذه النماذج وأمثالها الكثيرة في حماسة أبي تمام تحرضنا على أن نراها بعين أخرى غير العين التي نظر منها النقاد المناوئون لأبي تمام، كي نحكم فيها حكماً مغايراً لحكمهم. إنها مبنية على الاستعارات البعيدة لا القريبة، أو الاقترانات المخالفة لا المتلائمة، أو المزاوجة المتنافرة لا المتناسبة، مع الاهتمام في بغضها على ألوان من الإيقاعات كالترديد والتقسيم والتجنيس وغيرها. فهي إذن تخدم أبا تمام في طريقته التجديدية» (قطوف دانية، ص ٧٨٩).

❊ ❊ ❊

لكنني - مع إعجابي الكبير بكثير مما جاءت به - لا أستطيع التغاضي عن ثلاث مآخذ علمية ترددت مراراً في كتابها:

**أولها**: أنها اعتمدت خبراً واحداً كان طه حسين وجماعة من المستشرقين قد اعتمدوه، هو أن أبا تمام ابن رجل نصراني اسمه تدوس، وكان حارساً لمتجر خمر في دمشق، وأن أبا تمام غيره بعد أن أسلم إلى أوس، وجعل ولاءه في قبيلة طيء (ص x111). لقد ألقت الخبر بطريقة يدرك معها القارئ أنه حقيقة مؤكدة على الرغم من أنها ـ على غير عادتها في الكتاب ـ لم توثق هذه المعلومة الخطيرة التي يمكن أن تعيد كل عبقرية أبي تمام ـ كما بدت في الكتاب ـ إلى أنه لم يكن عربياً. إنها تعلم ـ بلا شك ـ أن هناك أخباراً أخرى أقوى تؤكد أن أبا تمام عربي من طيء صليبة. فالعلمية تفرض عليها أن تذكر ذلك ولا تتجاهله.

**وثانيها**: أنها في تحليلها لبعض القصائد التي اختارتها بعناية، اهتمت أن تؤكد أن حرب المسلمين مع غيرهم كانت تكراراً لأسطورة حروب الثأر الدموية في القديم، متجاهلة الهدف الديني السامي الذي كان الدافع الحقيقي لتلك الحروب، أو بكلمة أدق، لتلك الفتوحات.

**وثالثها**: أنها ادعت أن المسلمين كانوا قد رأوا في قتل البيزنطيين واغتصاب نسائهم إعلاء لشأن الأمة (ص ٢٣٣). إن هذا لا يدخل، حتى لو تجاوزنا الحساسية الوجدانية، في باب موضوعية النظرة العلمية؛ لأن المسلمين سعوا إلى إعلاء شأن الأمة بالمبادئ الإلهية العليا، كما أن الإسلام حرم الاغتصاب، ولكنه حلل الزواج وأباح تعدده.

* * *

إن هذه المآخذ العلمية تشكل مع الجهد الواضح، والمنهج السديد لسوزان ثنائية متضادة تفرض علينا العودة إلى ما كنا أوردناه لإدوارد سعيد من آراء تشكيكية في مقاصد بعض الأفكار الاستشراقية. إننا مهما أحسنا الظن بما لاحظناه من تسرب تلك الأفكار التي تسيء إلى العرب والمسلمين لا يمكن أن نتجاوزها أو أن نتغاضى عنها استحساناً لما جاءت به الدكتورة سوزان من عمل ممتاز خدمة لجانب من تراثنا المشرق.

والواقع أن هذه المآخذ التي آخذها على سوزان لتذكرني بما كنت قد أخذته على زوجها ياروسلاف ستتكيفتش قبل سنوات حين كتبت بحثاً مطولاً حول أفكاره التي كان قد نشرها في مجلة فصول، وأنكر فيها أن يكون أحمد شوقي قد تأثر في

سينيته بالشاعر العباسي (البحتري) مخالفاً بذلك كل الذين قرأوا شوقي ودرسوه، بل إنه خالف شوقي نفسه الذي أشار في السينية نفسها أن البحتري كان رفيقه الدائم وهو مشغول بتأليف القصيدة:

وعظ البحتري إيوان كسرى وشفتني القصور من عبد شمس

ففي مقالته التي جاءت بعنوان: (سينية شوقي وعيار الشعر العربي الكلاسيكي). لقد قال ياروسلاف ما قال بإصرار عجيب ومثير للانتباه كي ينتهي إلى أن الذي تأثر شوقي به هو الشعر الجاهلي وليس شعر البحتري أو غيره من الشعراء الذين جاءوا بعد العصر الجاهلي. ولدى متابعة أفكاره تبين أن كلامه عن شوقي ما هو إلا بداية لفكر أكبر وأشمل وأخطر، هو أن كل شعراء النهضة كانوا كشوقي؛ لم يجدوا ضالتهم، وهم يتلمسون طريقهم إلى الإحياء، إلا في الشعر الجاهلي، متخطين كل الشعر الإسلامي الذي جاء بعده لأنه كان في نظرهم ـ حسب تعبيره ـ مجرد «فراغ سديمي». قال: **«... ولا يبقى بعد ذلك إلا المرحلة الأخيرة الحتمية في حياة القصيدة العربية وهي مرحلة النهضة الحديثة. وفيها يطلع الشاعر العربي على مشهد تاريخ الشعر العربي وكأنه واقف على مرقبة وعي تاريخي جديد يطل من فوقها على فلق زمني سحيق. وتشبه أولى مساحات هذا الفلق فراغاً سديمياً تترامى من ورائه مساحات متتالية ومزدحمة ازدحاماً خلاّقاً متزايد الشدة والكثافة. فيحاول شاعر النهضة أن يجتاز ذلك الفراغ وأن يتجاوز كل ما يتعرض له على طول خطوط منظوره هذا حتى يبلغ المنبع الحقيقي الذي هو نقطة الصفر والكل في آن؛ أي نقطة بداية شعره وكلاسيكيته معاً، وأن ينهض من تلك النقطة نهضته المحيية»** (انظر مجلة فصول، مجلد ٦، العددان ١، ٢، ١٩٨٦ ص١٧).

والأمر الآخر المثير هو أنه حين أراد أن يدلل لرأيه بقراءة توازنية بين قصيدة شوقي وما تأثرت به من الشعر الجاهلي توقف عند الأبيات الثمانية الأولى فقط من السينية ليقابلها بما تردد من معان في المقدمة الطللية في القصيدة الجاهلية. وفي العودة إلى السينية وجدنا أن تردد المعاني الإسلامية فيها تبدأ بالبيت التاسع؛ أي من البيت الذي يلي الأبيات التي توقف عندها. (انظر مناقشتي لأفكاره في كتابي: جماليات المعنى الشعر، ص ٢٤٧-٢٩٢).

إن حصر التراث الشعري العربي بالشعر الجاهلي في فكره عقيدة ثابتة ـ كما

يبدو؛ فقد قال في بحث آخر نصاً صريحاً غير مراوغ يحصر فيه التراث الشعري العربي بالشعر الجاهلي وحده. قال: «وفي حالة الأدب العربي فإن الشعر الجاهلي دائماً هو ذلك التراث».

(انظر بحثه: ابن قتيبة وما بعده ـ القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة: مجلة فصول، مجلد ٦، عدد ٢، ص ٧١-٧٨). وحين تكلم في كتابه: (صبا نجد) عن نية ابن قتيبة في طرحه للبناء الفني المشروع للقصيدة العربية الكلاسيكية حصر ذلك في الشعر الجاهلي وقال كلاماً يماثل كلامه السابق. قال: «. . .ويحقق ابن قتيبة هذا التأثير التعميمي أساساً عبر استخدام فعل يعود إلى الزمن الماضي استخداماً فنياً مقصوداً ـ كما لو كان يقترح أن شعريته مؤسسة على ممارسة أدبية لماض له مشروعيته، وتمثل دائماً في الحالة العربية في شعر الجاهلية) (صبا نجد، ص٦٢).

وزيادة على هذا فإن هذه العبارة قد وردت ضمن فقرة طويله أراد أن يقول فيها: إن ابن قتيبة في مرجعية كلامه عن البناء النموذجي للقصيدة كان في واقع الأمر يصف شكلاً نموذجياً بلاغياً هو شكل القصيدة البلاطية الأموية والعباسية الذي لم يؤد وظيفة فنية بقدر ما أراد إرادة أن يؤدي وظيفة الرسالة والخطبة في زمنه، لكن ابن قتيبة استخدم ـ كما قال ـ لغة مراوغة مستخدماً صيغة لغوية ماضوية وتعميمية كي يوهم القارئ بأنه يتحدث عن شكل فني له مشروعيته هو شكل القصيدة الجاهلية.

قال: «كانت القصيدة بالنسبة إلى ابن قتيبة نموذجاً شكلياً مركزاً على درجة عالية، وقد ساق شرحاً يوضح وظيفة هذا النموذج. وينبغي أن ننظر إلى موقفه النقدي بوصفه انعكاساً لنمط هذا النموذج وحالة كونه في مكانه. ومكانه، كما رآه ابن قتيبة، كان مخططاً له بعناية. لقد كان «هذا المكان» الساحة البلاطية، كما كان بصورة أكثر اتساعاً، الساحة العامة. أما النمط الضروري الفعال في تلك الساحة فكان النمط الخطابي. ومع ذلك فإن نية ابن قتيبة الأكثر بعداً كانت الإمساك باللحظة المراوغة للكلاسيكية الشكلية للقصيدة العربية. ويحقق ابن قتيبة هذا التأثير التعميمي أساساً عبر استخدام فعل يعود إلى الزمن الماضي استخداماً فنياً مقصوداً ـ كما لو كان يقترح أن شعريته مؤسسة على ممارسة أدبية لماض له مشروعيته، وتمثل دائماً

في الحالة العربية في شعر الجاهلية. ومع ذلك فإن نموذج ابن قتيبة ينطبق كل الانطباق حقاً على القصيدة العربية عندما اكتسبت وعيها بذاتها في المرحلة الأموية، ثم أصبحت محور القصيدة العباسية... وهكذا فإن ما نستنتجه من تعريف ابن قتيبة للقصيدة في المقام الأول هو التحقق من أن هذا الناقد العباسي يتحدث إلينا عن بنية تقوم بوظيفتها بلاغياً: ففيها تكمن رسالة ما ومقصود بها أن تكون مؤثرة». (صبا نجد، ص ٦٣).

كنت مضطراً إلى نقل هذا النص على طوله لسببين اثنين: أولهما: أنه نص مترابط يؤلف في واقع مضمونه جملة واحدة مفيدة. وثانيهما: أنه يبين لنا لغة هذا المستشرق المعقدة التي تدور حول نفسها عندما يريد أن يقول أمراً من الصعب إقناع الآخرين به إذا ما جاء بلغة سهلة وموجزة. فنصه هنا لا يختلف عن نصه السابق حول مرجعية شوقي وشعراء النهضة في تعقيد لغته، وتشابك جمله، ومحاولة تقريب المتباعد بل المتعارض من أفكاره. فالأمر الذي يريد قوله هنا ببساطة تامة هو أن النموذج الشعري الوحيد ذا «الممارسة الأدبية» ـ حسب تعبيره ـ هو النموذج الجاهلي، أما نموذج قصيدة البلاط الأموي والعباسي فنموذج بلاغي، ـ بالمعنى اللغوي لا الفني ـ كالخطبة أو الرسالة التي تكتب للتأثير على الناس،. فعدما أراد ابن قتيبة وصف النموذج البلاطي ذاك استخدم لغة تعميمية مراوغة لإيهام العموم بأنه يتحدث عن النموذج الذي له شرعيته وهو النموذج الجاهلي. أما أصل المنهج أو لبّه الذي أقام عليه هذه النتيجة فهو ـ كما قال في النص ذاته: قراءة استبطانية لـ«نية ابن قتيبة». هل يمكن لأحدنا أن يصدق أن عالماً استشراقياً كبيراً كياروسلاف يبني نتائج بهذا الحجم الكبير والخطير اعتماداً على نية ظنية لا على حقيقة علمية منهجية واضحة لذي كل بصر وبصيرة؟!!

لقد مر بنا أن ريناتا ياكوبي توصلت إلى أن نص ابن قتيبة لا ينطبق على النموذج الشعري الجاهلي ولا على النموذج الشعري العباسي وإنما ينطبق بشكل أساسي على النموذج الشعري الأموي؛ لكنها توصلت إلى هذه النتيجة بعد تطبيق منهج استقرائي إحصائي لمجموعة من القصائد الشعرية في كل نموذج. ثم بينت ما توصلت إليه من نتائج بلغة واضحة، ودون أن تلجأ فيها إلى الدوران حول ذاتها بما يثير الريبة والشك كما فعل ياروسلاف. قد لا نتفق مع استنتاجاتها لأنها مفاجئة لنا

لكننا غير قادرين على أن نشك في مقصدها، لأنها سلكت إليه منهجاً سديداً ومعتمداً في التوصل إلى نتائج علمية محددة.

إن أي صاحب نية طيبة سيتساءل ـ وحقه أن يتساءل ـ هل ذلك الإصرار على المخالفة البعيدة من ياروسلاف كان بدافع منهجي واثق ينشد الحقيقة العلمية حقاً؟! وهل ذلك الإصرار المتكرر في كتاباته حول موقفه السلبي من كل الشعر الإسلامي الذي تلا الشعر الجاهلي بريء حقاً؟!

وإذا ما أردنا إرادة أن ننفي الشك عما أبداه فيما مضى من الاعتراف الخاص بمشروعية الشعر الجاهلي، ألا يثيرنا ربط هذا الشعر بغير الثقافة العربية كما في قوله التالي:

«أما الثقافة العربية الجاهلية فيمكن النظر إليها جغرافياً بصفتها ثقافة هامشية في حد ذاتها، ولكن بما أنها ولدت في ظلال الثقافتين اللتين ورثتا العصر الهيلينستي القديم؛ أي البيزنطية والساسانية الفارسية، فلا مفر لها من أن تكون جزءاً من عملية الحمل «التاريخي» التي أنتجت أخيراً ما ندعوه إنسان العصر الوسيط والعقل الوسيط» (السابق، ص٥٦).

لا بد لمن يقرأ بواطن اللغة من أن يقف إزاء هذا البعد الثقافي المقارن والمثار في نصوص ياروسلاف التي مرت بنا في هذا البحث من أن يتساءل ـ وحقه أن يتساءل: ألا يظل السؤال الذي طرحه إدوارد سعيد مشروعاً؟ وهو أليس بإمكان السياسي الذي لديه فكرة مشوهة عن التراث العربي الإسلامي بعامة والأدبي والفكري منه بخاصة، أو الذي يريد أن يشوه هذا التراث كله، أليس بإمكان هذا السياسي حقاً أن يستغل هذا الموقف الصادر عن مستشرق مشهود له بالعلم والمعرفة، وأن يتخذه دليلاً على مقاصده الخاطئة، حتى لو لم يكن صاحبه الذي أطلقه ذا نية مبطنة تتجاوز المرمى العلمي؟! أقول هذا وأنا أدرك أن ما في كتابات ياروسلاف من أفكار إنما هي موجهة للأوروبيين وللغرب مثلما هي موجهة إلى العرب والمسلمين ممن يشتغلون في حقل الدراسات الأدبية والنقدية ـ كما قال هو نفسه ذلك: «**وهكذا فإن صبا نجد لا يخاطب المختصين في الأدب العربي فحسب،**

**بل يخاطب بالقدر نفسه القرّاء في حقول الأدب الأوروبي، والأدب المقارن، والنظرية النقدية الأدبية» (ص ٥٠).**

إننا نعلم أن الدكتور ياروسلاف من أنشط المستشرقين الأمركيين، ويشهد على ذلك إنتاجه الغزير في قراءة الشعر العربي: قديمه وحديثه، فهو مؤسس المدرسة الاستشراقية الأمريكية في شيكاغو، وقد تخرج على يديه باحثون عرب غدا لهم شأن في الدراسات الأدبية،. وله كتب وبحوث عديدة في مجاله منها كتابه الذي أشرنا إليه (صبا نجد) والذي ترجمه إلى العربية الصديق الدكتور حسن البنا عز الدين. (انظر حول جهوده مقدمة الدكتور حسن البنا لهذا الكتاب ص ١١-٤٥، وكذلك مقدمة ترجمته لكتاب سوزان ستتكيفتش: سياسة الأدب وأدب السياسة ص ٤٦-٥٠ ). والدكتور ياروسلاف صاحب منهج علمي رصين، وقد أشدت به كثيراً في كتابي السالف الذكر. ومما قلته هناك: «لا شك أن البحث الذي بين أيدينا بحث علمي رصين فقد سكب سكباً متيناً، واعتمد فيه [ياروسلاف] على مواد علمية غزيرة من مصادر أدبية وتاريخية موثوقة، بانت آثارها واضحة في الهوامش التي عبئت بالنقول الدالة، والتعليقات والتحليلات الهامة، لذا يمكن القول: إن صاحبه ـ بقطع النظر عن الاتفاق والاختلاف مع آرائه ـ سلك مسلكاً علمياً صارماً يصلح أن يعتمد أنموذجاً لمناهج أخرى في أبواب مماثلة» (جماليات المعنى الشعري، ٢٠٨).

* * *

ها نحن نصطدم بهذه المفارقة الغريبة التي تجمع طرفين متناقضين: علو وإتقان عز نظيرهما في البحث العلمي عند بعض المستشرقين وإصرار منهم على التمسك بأخطاء منهجية واضحة تبعث على الشك، الذي قد لا يطيح بالنتائج السلبية فقط بل بالإيجابية الباهرة أيضاً، لأن من يدخله الشك في جانب فاسد ـ قد لا يأخذ من الحيز إلا أقله ـ يكون مدفوعاً لأن يبعد عنه الحيز كله مخافة أن يكون في كثيره بقية من ذلك الذي أفسد قليله.

إن الباحث صاحب الطوية الطيبة ـ وهو يسجل مثل هذه الملاحظات السالبة على بعض قارئي الشعر العربي القديم وغيرهم كما ورد في هذا البحث ـ لا يمكن أن يبادر إلى إبداء سوء النية في كل الدراسات الاستشراقية، فلو كان سوء النية

مقدماً هنا، مثلاً، لكانت المبادرة إلى التشكيك بما جاءت به ريناتا ياكوبي، جاهزة، ولأصبح التفتيش عن المآخذ أو المطاعن على العرب والمسلمين عندها هو الغالب على البحث، فقد قيل: من أراد عيباً وجده؛ لكن الحقيقة الساطعة أنك لا تجد عند ياكوبي ما هو موجود عند كل من سوزان وياروسلاف ستتكيفتش. وحين نبهت إلى أننا قد لا نتفق مع ياكوبي في كل آرائها فإنني كنت أرمي إلى مخالفات علمية وليس إلى أي شيء آخر سلبي.

كان برنارد لويس في مناقشته لإدوارد سعيد أخذ عليه تركيزه على الاستشراق الفرنسي والبريطاني والأمريكي، ولم يفعل ذلك بالنسبة للاستشراق الروسي ولجانب من الاستشراق الألماني؟! لقد أجاب عن ذلك بعض من درس الاستشراق الألماني بلغة هذا الاستشراق حين أكد أنه استشراق علمي صرف، وبرأه من الخوض في مسائل لها علاقة بالسلطة أو السياسة.

فبعد أن يعترف رودي بارت في كتابه عن «الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه» بأن هدف الاستشراق قبل القرن التاسع عشر هو التبشير، وأن هذا الدين المعادي للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير، يؤكد أن هذا الموقف لدى المستشرقين الألمان قد تغير تماماً وأصبحت دراساتهم عن العلوم العربية والعلوم الإسلامية غايتها أن تبرهن على تقديرهم الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة (انظر حسن البنا عز الدين في مقدمته على ترجمته لكتاب: سوزان ستتكيفتش: سياسة الأدب وأدب السياسة ص ٨-٩) وقد أكد هذا التوجه العلمي الجديد للمستشرقين الألمان باحث آخر فقال: «جاء اهتمام هذا الكتاب بالمستشرقين الألمان المعاصرين؛ لأن المدرسة الاستشراقية الألمانية هي مدرسة محافظة إلى حد كبير.. وبالتالي بقي المستشرق الألماني يصب كل اهتماماته العلمية في دراسة التراث العربي بعيداً عن السياسة، والأيديولوجيا الفكرية أو الدينية» (انظر محمود درابسة في كتابه: الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، ص ٧).

إذن هل نحن أمام مدرستين استشراقيتين جديدتين: إحداهما تباعد بين المعرفة العلمية وما يشوهها ممثلة بالألمانية ريناتا ياكوبي، وثانيتهما تخلط بين تلك المعرفة

وغايات تشويهية أخرى قد تستفيد منها جهات ذات أهداف سياسية استعمارية يمثلها ـ بوعي أو بغير وعي ـ الأمريكيان سوزان وياروسلاف ستتكيفتش؟؟

إن من حق المرء ـ وهو يطلع على تشويه ما في قراءة استشراقية جديدة لجانب من الشعر العربي ـ أن يتساءل: هل ـ ونحن في عصر العولمة ـ ما زلنا نواجه حقاً استشراقاً جديداً يحرف أفكار العولمة خدمة للإمبريالية وأهدافها الاستعمارية السلطوية تحت غطاء ملمع من الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان كما أشار إلى ذلك إدوارد سعيد في كتاباته القديمة والحديثة عن الاستشراق؟؟

**سؤال تجيب عنه الأحداث على الأرض بالنفي أم بالإيجاب!!**

## المصادر والمراجع:


١ ـ الأسد / ناصر الدين: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢.

٢ ـ الجبوري / يحيى: المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧.

٣ ـ درابسة / محمود: الاستشراق الألماني المعاصر والنقد العربي القديم، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد ـ الأردن، ٢٠٠٣.

٤- درويش / أحمد: الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.

٥ ـ ربابعة / موسى: الاستشراق الألماني المعاصر والشعر الجاهلي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية، إربد ـ الأردن، ١٩٩٩.

٦ ـ رباعي / عبد القادر: جماليات المعنى الشعري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٨.

٧ ـ الصورة الفنية في شعر أبي تمام، جامعة اليرموك، إربد ـ الأردن، ١٩٨٠.

٨ ـ حماسة أبي تمام: قراءة في شاعرية الاختيار (ضمن قطوف دانية مهداة إلى ناصر الدين الأسد، تحرير عبد القادر الرباعي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧).

٩ ـ ستتكيفتش/ سوزان: القصيدة العربية وطقوس العبور، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، مجلد ٦٠، عدد ١، ١٩٨٥.

١٠ ـ أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة حسن البنا عز الدين وتقديمه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

١١ ـ ستتكيفتش / ياروسلاف: سينية أحمد شوقي وعيار الشعر العربي الكلاسيكي، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ٦، العددان ١، ٢، ١٩٨٦-١٩٨٧.

١٢ ـ صبا نجد (شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي) ترجمة حسن البنا عز الدين، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٤.

١٣ ـ ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة، ترجمة مصطفى رياض، مجلة فصول، القاهرة، مجلد ٦، عدد ٢، ١٩٨٦.

١٤ ـ صالح / هاشم: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٤.

١٥ ـ عبد الرحمن/ عفيف: الأدب الجاهلي في آثار الدارسين قديماً وحديثاً، دار الفكر للنشر، عمّان ١٩٨٧.

١٦ ـ عبد الملك / أنور: الاستشراق في أزمة، ترجمة حسن قبيسي، مجلة الفكر العربي، السنة الخامسة، عدد ٣١، ١٩٨٣.

١٧ ـ العظم / صادق جلال: الاستشراق معكوساً، مجلة أدب ونقد، القاهرة، السنة ٢٠، عدد ٢١٩، ٢٠٠٣.

١٨ ـ العليان / عبد الله علي: الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٣.

١٩ ـ عمايرة / إسماعيل أحمد: المستشرقون ومناهج اللغة، دار حنين، عمّان، ١٩٩٢.

٢٠ ـ ياكوبي / ريناتا: أصول شكل القصيدة، ترجمة عبد القادر الربّاعي، مجلة جذور، جدة، عدد ٤، ٢٠٠٠.

٢١ ـ الناقة: مقطعاً من قصيدة المديح، ترجمة عبد القادر الربّاعي مجلة ثقافات، جامعة البحرين، المنامة، عدد ٥، ٢٠٠٣.

٢٢ ـ Stetkevych, Suzanne Pinckney: Abu Tammam & the Poetics of the Abbasid Age, E.J.Brill,Leiden, 1991.

# توصيات مؤتمر: من الاستشراق إلى العولمة

١ ـ الاستفادة من الفرص الإيجابية للعولمة.

٢ ـ التأكيد على ضرورة المشاركة في حوار الحضارات من خلال التفاعل مع الاستغراب، وتجاوز رد الفعل إلى الدراسة العلمية الموضوعية.

٣ ـ الأخذ بجهود المخلصين من المستشرقين لتوظيفها في خدمة ثقافتنا.

٤ ـ محاولة الاختراق لثقافة الغرب من خلال اعتماد وسائل الإعلام الحديثة الفضائية والإنترنت لتوضيح صورة غير نمطية عنّا تمهيداً لنشر الثقافة العربية والإسلامية الصحيحة وللتواصل بين المهتمين بقضايا الاستشراق والعولمة.

٥ ـ ومن جهة أخرى استخدام هذه الوسائل لدعم التواصل بين المهتمين بالاستشراق والعولمة بين الشرق والغرب، وعقد المؤتمرات المتخصصة مع المهتمين عالمياً بهذا المجال.

٦ ـ التأكيد على هوية التراث العربي وتحصينه ضد الحملات الانهزامية.




الدكتور نبيل الخطيب يعلن عن التوصيات.

٧ ـ التنبيه لمخاطر الانزلاق العربي إلى ممالأة الفكر الإختراقي الغربي للثقافة الإسلامية العربية .

٨ ـ وقد تناقش المجتمعون في إشكالية المؤتمر، مسلطين الضوء على نواح إيجابية في الاستشراق والعولمة، وأخرى ظالمة منهما خاصة بالنسبة إلينا والى بلادنا، وتوافق الجميع على ضرورة أن ننظر في أنفسنا، وفي موارد بلادنا، وفي المعرفة إطلاقاً، لنستطيع مجاراة التطورات العالمية.

٩ ـ العمل على ترجمة النتاج الفكري والثقافي العربي إلى اللغات الأجنبية لوضعها في متناول المهتمين.

١٠ ـ دعوة الجهات الرسمية العربية إلى تفعيل المراكز الثقافية العربية المنتشرة في أنحاء العالم، لتلعب دوراً فاعلاً في نشر فكرنا وثقافتنا، ولتشكل مراكز تواصل بين المثقفين في الخارج.

١١ ـ الطلب من «جمعية بيروت التراث» إقامة مؤتمرات مشاركة لاستكمال الدراسات المطلوبة في هذا الشأن.

١٢ ـ الطلب من «جمعية بيروت التراث» متابعة هذه التوصيات بالتعاون مع مؤسسة التراث في المملكة العربية السعودية والمؤسسات الشقيقة.

ثم وزعت شهادات تقدير على الباحثين، كما تسلم الدكتور زاهر عبد الرحمن عثمان مدير مؤسسة التراث في المملكة العربية السعودية درعاً خاصاً وفاءً وتقديراً وامتناناً لسمو الأمير الملكي سلطان بن سلمان بن عبد العزيز آل سعود حفظه الله.

# كلمة شكر

لا بد لنا أن نقدم شكرنا واعتزازنا بالمؤسسات المعلنة، والأشخاص الواردة أسماؤهم أدناه لما يتمتعون به من حس وطني مرهف لما أبدوه من دعم في سبيل إنجاح المؤتمر. آملين لهم دوام التقدم والنجاح.

مؤسسة التراث ـ المملكة العربية السعودية

النائب نبيل بستاني

وزارة الثقافة

النائب نعمة طعمة

وزارة السياحة

النائب عدنان عرقجي

مصرف لبنان

القنصل خليل زنتوت

البنك اللبناني الفرنسي

القنصل ظافر الشاوي

فرنسبنك

القنصل خالد الداعوق

بنك بيبلوس

الدكتور هشام البساط

اكسا الشرق الأوسط

السيد فايز جباضو

اندفكو

السيد غسان محاسني

BIEL

المهندس منير الخطيب

كازينو لبنان

المهندس حسان بيدس

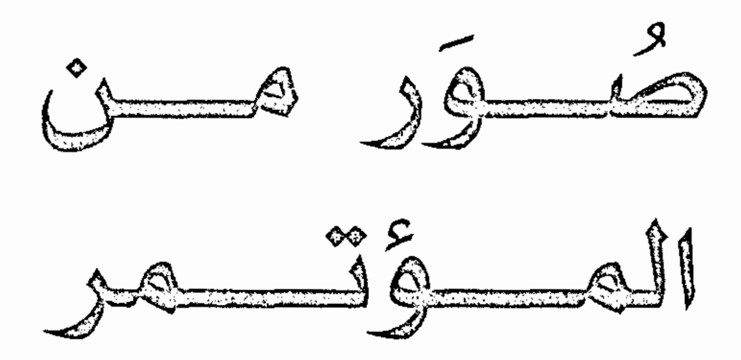
سيزر بارك أوتيل

المهندس هشام جارودي

ريفييرا أوتيل



جمعية بيروت التراث



# صُوَر من المؤتمر

صـور تذكاريـة مـن المؤتـمر





## الصور التذكارية للمؤتمرين



# توزيع ميداليات التقدير





## توزيع ميداليات التقدير





## توزيع ميداليات التقدير





## توزيع ميداليات التقدير





# صـور مـن المؤتـمر



الأستاذ تمام سلام، السيدة نعمت كنعان



معالي د. أسعد دياب ومعالي اللواء سامي الخطيب وبعض الحضور

## صـور مـن المؤتـمر



د. زاهر عبد الرحمن، المحامية راوية ضاهر، د. غالب غانم، السيدة إلهام شرياتي



حضور رسمي

# صور من المؤتمر



# الإعلانات




CAESAR'S PARK HOTEL




مع الشكر الجزيل

# الإعلانات







مع الشكر الجزيل

# الإعلانات







مع الشكر الجزيل







مع الشكر الجزيل


جمعية بيروت التراث